فتاوى البرزلي

جامع مسائل الأحكام

لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام

للإمام الفقيه

أبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي

توفي 841هـ / 1438م

تقديم وتحقيق

الأستاذ الدكتور محمد الحبيب الهيلة

أستاذ الدراسات العليا بجامعة أم القرى

بمكة المكرمة

الجزء الأول



دار الغرب الإسلامي

فتاوى البرزلي
جامع مسائل الأحكام

1

الطبعة الأولى

دار الغرب الإسلامي

ص . ب . 5787-113 بيروت

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ترجمة الإمام البرزلي

هو فقيه تونس ومفتيها أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن المعتل البلوي القيرواني الشهير بالبرزلي ـ أبو الفضل ـ[1].

أثبتت المصادر أن الإمام البرزلي قيرواني النشأة والأصل إلاّ أن هذا اللقب «البُرْزُلي» نادر الورود في المصادر والوثائق التاريخية للقيروان، لا نعرف من نُسب إليه غير الفقيه مترجمنا ورجل آخر اسمه محمد البرزلي كان من المرابطين يعيش بالقيروان في بداية القرن السابع الهجري[2]. وقد سكتت المصادر التي أمكننا التعرّف عليها والمترجمة للرجل ومصادر الأنساب عن توضيح نسبة «البرزلي» ولم نجد مَن ذكرَها غير المؤرخ المشرقي محمد السخاوي في كتابه **الضوء اللاّمع** إذ يفيد بأنها نسبة الى «بُرْزُلة» بضم أوله وثالثه دون أن يوضّح أن هذا الإسم علم على قبيلة أو مكان أو غير ذلك.

---

(1) أهم مصادر ومراجع ترجمة الإمام البرزلي هي: ابن ناجي في معالم الإيمان [ذكره مرات كثيرة]؛ السخاوي: الضوء اللامع 11:113، 189؛ الرصاع: لفهرست [ذكره مرات كثيرة]؛ ابن عزم: دستور الأعلام ورقة 40ب ـ 41أ؛ القرافي: توشيح الديباج 266؛ ابن مريم: البستان 150 ـ 152؛ أحمد بابا: نيل الابتهاج 368 ـ 370؛ الوزير السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية 1:685 ـ 686؛ الكناني: تكميل الصلحاء والأعيان 9 ـ 11؛ ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان 7:62؛ محمد مخلوف: شجرة النور الزكية 1:245؛ البغدادي: هدية العارفين 2:194؛ محمد بن الخوجة: تاريخ معالم التوحيد 58 ـ 59؛ محمد السنوسي: مسامرات الظريف 104 ـ 105؛ دائرة المعارف الإسلامية [ط2 باللغة الفرنسية] 1:1381؛ كحالة: معجم المؤلفين 8:94؛ محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين 1:115 ـ 118.

(2) الدباغ وابن ناجي: معالم الإيمان 3:275.

وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه النسبة تعود إلى قبيلة بربرية اشتهرت في التاريخ هي قبيلة «بني برزال» إلاّ أن التسمية طرأ عليها تغيير في القيروان فنطقوها بلفظ «البرزلي»، ولكن لا شيء مما بين أيدينا يثبت ذلك.

فقبيلة «بني برزال» بطن من بطون زناتة من بني يفْرن كانوا يقطنون بأرض المسيلة والزاب الأسفل[1]. قدموا إلى الأندلس في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري بدعوة من الخليفة الأموي بالأندلس هشام بن الحكم الذي جمع حوله «ميليشيات» بربرية واصطنعهم أولياء فكان منهم «بنو برزال»[2] وهم الذين أسّسوا دويلة صغيرة من دول الطوائف في مدينة قرمونة وما حولها كإستجة والمدور، شمالي مدينة إشبيلية.

تأسست دولة بني برزال ضمن دويلات الطوائف في بداية القرن الخامس الهجري إلى أن انطفأت سنة 459 هـ/ 1067 م بعد أن شاركت كغيرها من مثيلاتها في العديد من الفتن والويلات التي أصابت الأندلس في ذلك العصر[3].

ويبدو أن جماعة من بني برزال انتقلوا إلى بلاد الشام فظهر منهم حافظان شهيران من حُفّاظ دمشق **أولهما** زكي الدين البرزلي الحافظ المحدث صاحب المعجم الكبير [توفي 636 هـ/ 1239 م][1]. **وثانيهما** علم الدين البرزالي الحافظ المحدث المؤرخ صاحب المصنفات العديدة ومؤلف تاريخ الشام المذيّل به على تاريخ أبي شامة [توفي سنة 739 هـ/ 1339 م][4].

فهل ينتسب الإمام البرزلي إلى القبيلة البربرية «بني برزال» أو ينتسب إلى «برزلة» التي لا نعرف عنها شيئا؟ ذلك ما لا يمكن نفْيه أو إثباته خاصة وأن أقرب تلاميذه إليه المؤرخ ابن ناجي القيرواني لم يوضّح شيئاً من ذلك بل ضمّ إلى الإمام البرزلي نسبة أخرى هي «البلوي» أي المنسوب إلى قبيلة «بليّ» العربية الشهيرة.

---

(1) عنان: دول الطوائف ص 146.

(2) المقري: نفح الطيب 1:397.

(3) عنان: دول الطوائف ص 146 ـ 149.

(4) الدباغ وابن ناجي: معالم الإيمان 3:275.

والأمر الذي لا نشك فيه هو صحة ثبوت اسم البرزلي لهذا الإمام الفقيه. وسواء كان بربري الأصل أو عربي المحتد فإن الأمر لايضيف شيئاً إلى أهمية الرجل كما لا ينقص من شأنه. فهو عالم فقيه مسلم قَدّم لأمته خير الزاد فكانت له اليد الطولى والفضل الجليّ الذي ظهر في آثاره ومواقفه الإصلاحية وانتاجه العلمي الذي يمثله كتاب **الفتاوى** هذا الذي ننشره محققاً، بإذن الله.

ولادتــه:

لئن أثبتت المصادر أن الإمام البرزلي ولد بالقيروان فإنها لم تحدد تاريخ تلك الولادة. لكن الذي يترجح عند البحث والمقارنة أنه ولد سنة 738 هـ/ 1337 م تقريباً. فقد ذكرت بعض المصادر أنه مات عن مائة وثلاث سنين. وأنه توفي سنة 841 هـ/ 1438 م.

كما سكتت المصادر عن ذكر وسطه العائلي ووالده، غير أننا عثرنا في ترجمة أبي يوسف الدهماني من كتاب معالم الإيمان على ذكر رجل من المرابطين الصالحين اسمه البرزلي يُظن أنه جد مترجمنا نظراً إلى أنه كان يعيش في بداية القرن السابع الهجري بالقيروان[1].

وفاته:

تختلف المصادر في تعيين سنة وفاة البرزلي.

فالسخاوي يروي اختلاف المؤرخين في تحديد وفاته بقوله: «وأرخ بعضهم وفاته بتونس سنة 844 هـ وبعضهم في التي قبلها» ويتبعه في ذلك القرافي. أما ابن مريم فبعد أن ينقل نص السخاوي يقول: «وذكر بعض أصحابنا وفاته سنة 842 هـ، وكذا رأيتُه مقيداً في بعض المواضع» ويتبعه في كلا النقلين أحمد بابا.

أما الزركشي المؤرخ التونسي فيورد في كتابه **تاريخ الدولتين** ما نصه:

وفي يوم خامس عشرين لذي القعدة من العام المذكور (841 هـ/ 20 ماي

---

(1) الدباغ وابن ناجي: معالم الإيمان 3:75.

1438 م) توفي بتونس الفقيه الحاج أبو القاسم البرزلي ودفن بالزلاج.[1]

ويأتي الوزير السراج صاحب **الحلل السندسية في الأخبار التونسية** فينقل في ترجمة البرزلي عن السخاوي والقرافي وأحمد بابا ويورد بذلك أقوالهم جميعاً. ثم هو في مناسبة أخرى ينقل في غير الترجمة قول المؤرخ الزركشي دون نقد أو ترجيح، ويتابعه في ذلك محمد مخلوف في **شجرة النور الزكية**. أما محمد بن أبي الشنب في **إجازة الفاسي ودائرة المعارف الإسلامية** [في طبعتيْها] فيحددان تاريخ الوفاة بسنة 841 هـ ويذكران بقية الروايات في حين أن بروكلمان يكتفي بذكر تاريخ 25 ذي القعدة 841 هـ/ 20 ماي 1438 م ويهمل بقية الأقوال.

ولاشك عندي في صحة قول الزركشي الذي اتبعه فيه بروكلمان وذلك للأسباب التالية:

1ـ الزركشي مؤرخ تونسي قريب عهد من المترجمَ وهو بالإضافة إلى ذلك قلّما يقع في خطإ تاريخي فيما يرويه من الأخبار عن بلده تونس وعن رجالها.

2ـ السخاوي مصري بعيد الدار اعتمد على روايات شفوية، وهو كثيراً ما يقع في خلط واضطراب في ما يتعلق بتراجم التونسيين والمغاربة.

3ـ ابن مريم مغربي اعتمد على روايات شفوية وأضاف إليها أنه رأى مقيداً في بعض المواضع تاريخ وفاة البرزلي سنة 842 هـ ولم يذكر مصدره.

شيوخـــه:

من خلال المصادر المختلفة قيمة والمتباينة أهمية استطعنا أن نجمع قائمة لأهم شيوخ البرزلي. ورغم أن هذه القائمة ـ حسب اعتقادنا ـ لا تحوي كل الشيوخ الذين أخذ عنهم البرزلي فإننا لانشك أنها تضم أبرز أساتذته وأبعدهم أثراً في تكوين ثقافته، وترسم الخطوط الأساسية لملامح شخصيته العلميّة. فقد أخذ عن جماعة افترقتْ منازع اختصاصاتهم وتعددتْ مشارب دراساتهم ولكنهم مع ذلك

---

(1) الزركشي: تاريخ الدولتين 109.

ينضوُون تحت لواء واحد ويجتمعون في اتجاه واحد هو اتجاه الدراسات الشرعيّة التي تتفرع إلى الدراسات القرآنية تفسيراً ورواية، ودراسات السنّة والإحاطة بمرويات الصحاح منها وضبط أسانيدها ونقد رجالها وطرق الاستفادة من أحكامها، والدراسات الفقهية بمعرفة أصولها ومسائل فروعها على المذهب المالكي. ولايتأتّى ذلك إلا بالإحاطة بأشهر كتب الفقه وحفظ مسائلها وأوجه اختلافها واتساع دائرة أقوال رجالها باتساع دائرة صورها العقلية والواقعية التي انتجت تضخُّماً في شروحها وحواشيها وتضخّماً أيضا في نوازلها وفتاويها.

فليس غريباً بعد ذلك أن نجد البرزلي يتتلمذ لهؤلاء الجلّة من أعلام المذهب المالكي وهؤلاء العلية من المحدثين والقراء، وليس غريباً أيضاً أن نجد البرزلي بعد هذا التلقي العالي يبلغ درجة كبار الفقهاء والجهابذة من علماء الشريعة في عصره.

فمن أساتذته:

1 ـ أبو عبدالله بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي[1] المتوفى سنة 803هـ/ 1401 م وهو أشهر فقهاء عصره وأعلمهم بالمنقول والمعقول وأبعدهم أثراً في مجتمعه، صاحب التآليف العديدة في الفقه والأصول والتفسير والمنطق وغيرها.

انتسب إليه البرزلي عند وصوله إلى تونس وجالسه إلى وفاة هذا الشيخ، وهي مدة تفوق الثلاثين سنة.

2 ـ أبو محمد عبد الله بن يوسف البلوي الشّبيبي القيرواني[2] المتوفى في شهر صفر سنة 782 هـ/ 1380 م. هو فقيه القيروان ومفتيها ومحدثها وأستاذ شيوخها، وكان أول من أخذ عنه البرزلي الذي قال عنه في إجازته للرصاع: «أول شيخ فتحتُ الكتاب عليه وأفتيت بين يديه» ولازمه البرزلي من عام 760 هـ إلى أن

---

(1) أنظر مصادر ترجمته في كتاب عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين 11:285.

(2) ذكره ابن ناجي مرات عديدة في المعالم وفي شرح التهذيب وشرح الرسالة، وترجمته واسعة في المعالم 4:203 ـ 226، انظر أيضاً مخلوف: شجرة النور الزكية 1:225؛ أحمد بابا: نيل الابتهاج 224 ـ 225.

ارتحل إلى تونس بين سنتي 766 هـ و 770 هـ. وقد أخذ عنه القراءات والحديث والفقه والفرائض والنحو والحساب والتنجيم.

3 ـ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن مرزوق العجيسي التلمساني الشهير بالخطيب[1] المتوفي سنة 781 هـ/ 1380 م. أكبر فقهاء المغرب، محدّث رواية انتقل إلى تونس فأقام بها من سنة 764 هـ إلى 772 هـ فدرس عليه البرزلي وغيره. شرح ثلاثة كتب هامة من كتب الحديث هي **عمدة الأحكام** لعبد الغني المقدسي الجماعيلي، **والشفاء** للقاضي عياض، **والأحكام الصغرى** لعبد الحق الإشبيلي. وقد استضافه البرزلي للخطابة في مسجده بأريانة [من ضواحي تونس].

4 ـ أبو الحسن محمد بن أحمد بن موسى البطرني الأنصاري[2] المتوفى في ذي القعدة سنة 793 هـ / 1391 م. محدث فقيه متصوف، أنابَهُ ابن عرفة في خطابة جامع الزيتونة عند رحلته إلى الحج. وكانت للبرزلي به علاقة متواصلة وذكره مرات عديدة في فتاويه.

5 ـ أبو العباس أحمد بن مسعود البلنسي القسنطيني المعروف بابن الحاجة[3]. مقرىء نحوي من العُبّاد، كان إماماً بجامع القصبة بتونس.

6 ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن حيدرة التوزري التونسي[4] المتوفى في ربيع الأول 778 هـ/ 1376 م. فقيه تولى قضاء الجماعة بتونس. كان معاصراً

---

(1) انظر ابن مريم: البستان: 184 ـ 190، رحلة ابن خلدون 49 ـ 54، بروكلمان 2:310.

(2) ضبط ابن خلدون نسبته «البطرني» بفتح الباء والطاء عند ذكر والده أحمد البطرني المحدث، أنظر رحلة ابن خلدون 15 ـ 16، أما أبو الحسن فقد ذكره الرصاع مرة واحدة في فهرسته بكنية «أبي عبد الله» وهو غلط صوابه ما اثبتناه. انظر فهرست الرصاع 90، 93، 94، 99، 105، 206،؛ أحمد بابا: نيل الابتهاج 461 ـ 462؛ شجرة النور الزكية 1:222.

(3) الوزير السراج: الحلل السندسية 1:623.

(4) أحمد بابا: نيل الابتهاج 106؛ مخلوف: شجرة النور الزكية 1:225.

لابن عرفة ووقع بينهما نزاع في بعض المسائل الفقهية. وقد نقل عنه البرزلي كثيراً في فتاويه.

7 ـ برهان الدين إبراهيم بن أحمد بن أحمد بن عبد الواحد الشامي الشافعي الضرير[1] توفي في جمادى الأول سنة 800 هـ / 1398 م. كان من أشهر المحدثين بالمشرق. لقيه البرزلي بالقاهرة وقرأ عليه بجامع الأقمر.

8 ـ أبو القاسم أحمد بن أحمد بن أحمد الغبريني[2] توفي في سنة 772 هـ/ 1370 م. مفتي تونس وفقيهها، خلفه ابن عرفة في خطابة وإمامة جامع الزيتونة، روى عنه البرزلي كثيراً في فتاويه.

9 ـ أبو العباس أحمد بن إدريس البجائي[3] توفي بعد 760هـ/1359م. أكبر علماء بجاية وفقهائها وُصف بالزهد والصلاح، له تآليف في الفقه.

10 ـ أبو العباس أحمد بن سليمان بن محمد العدناني[4] البرشكي[5] توفي في سنة 780 هـ/ 1378 م. من كبار المحدثين له حواش على **رياض الصالحين** للنووي.

11 ـ جمال الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد العدناني[6] البرشكي التونسي المالكي[7] توفي سنة 816 هـ/ 1413 م. محدث رحل إلى المشرق وأجازه البرهان الشامي. ألَّف كتاب **طرد المكافحة**

---

(1) فهرست الرصاع 72، 76، 105؛ الكتاني: فهرس الفهارس 1:220؛ الحنبلي: شذرات الذهب 6:363 ـ 364.

(2) أحمد بابا: نيل الابتهاج 104؛ مخلوف: شجرة النور الزكية 1:224.

(3) رحلة ابن خلدون 247؛ احمد بابا: نيل الابتهاج 66.

(4) كذا في شذرات الذهب أما الرصاع في فهرسته 90، 92، وابن مريم في البستان 151 فيذكرانه باسم المومناني.

(5) انظر الحنبلي: شذرات الذهب 6:265؛ كحالة: معجم المؤلفين 1 ـ 239.

(6) ورد في فهرست الرصاع وفي البستان. انظر اعلاه.

(7) أحمد بابا: نيل الانتهاج 249؛ الحنبلي: شذرات الذهب 7:231.

عند سند المصافحة[1].

12 ـ أبو إسحاق إبراهيم بن صديق الرشّام. وصفه البرزلي في إجازته لابن مرزوق الحفيد «بالمحدث الراوية ملحق الأصاغر بالأكابر» ونقلها عنه ابن مريم[2] وفي إجازته للرصاع[3] «الشيخ المحدث أبو اسحاق إبراهيم بن محمد بن صديق الرشام [بالشين]».

13 ـ أبو عبد الله اليفرني. عدّه الرصاع من شيوخه ولم نعثر على ترجمته. ولعله عبد الله اليفرني الذي ذكره أحمد بَابَا في ترجمة حفيده محمد بن أحمد بن عبد الله اليفرني. وقد نسب أحمد بابا إلى الجد **تقييداً على الحوفية** قال: إنه أجاد فيه[4].

الكتب التي درسها على شيوخه:

اتضح لنا من الترجمات الموجزة لشيوخ البرزلي أنهم يختلفون في مواد اختصاصاتهم وأن علاقة البرزلي ببعضهم أمتن وأقوى من علاقته بالبقية نظراً لطول مجالسته لبعضهم وكثرة أخذه عنهم دون الآخرين. ولكي نتمكن من الكشف عن أبعاد ثقافة البرزلي والاطلاع على مدى مايحويه وِطَابُه من المعرفة بمختلف العلوم نرى من الأكيد أن نحصي الكتب التي درسها البرزلي على أساتذته ونجمع ما تفرق منها في مصادر ترجمته ونبوّبها تبويباً يمكّننا من معرفة زاده في مختلف العلوم الشرعية وغيرها، ذاكرين كل كتاب ومؤلفه معدّدين أساتذته الذين أخذ عنهم هذا الكتاب أو ذاك مناولة أو سماعاً أو إجازة أو غير ذلك من طرق التلقّي وأساليب الأخذ الرائجة في ذلك العصر.

---

(1) البغدادي: إيضاح المكنون 2:83.
(2) ابن مريم: البستان 151.
(3) الرصاع: الفهرست 76.
(4) الرصاع: الفهرست 90.

الدراسات القرآنية والقراءات:

1 ـ تفسير القرآن على أبي محمد الشبيبي وابن عرفة.

2 ـ قراءة القرآن بالسبع على الشبيبي وابن عرفة وأبي الحسن البطرني وابن الحاجة وأبي عبد الله اليفرني.

3 ـ **التسيير** في القراءات لأبي عمرو الداني على ابن عرفة.

4 ـ **الشاطبية الكبرى = حرز الأماني للشاطبي على** الشبيبي وابن عرفة وابن مرزوق الخطيب وبرهان الدين الشامي وأبي عبدالله اليفرني.

5 ـ **الشاطبية الصغرى = عقلية** أتراب القصائد للشاطبي على ابن مرزوق الخطيب.

6 ـ **الدرر اللوامع في قراءة نافع** لعلي بن محمد الرباطي الشهير بابن بري على ابن مرزوق الخطيب.

كتـب الحـديـث:

1ـ صحيح **البخاري** على ابن عرفة وأبي الحسن البطرني وابن مرزوق الخطيب وبرهان الدين الشامي وابراهيم الدمشقي ابن الرشام وأحمد البرشكي.

2 ـ **صحيح مسلم** على الشبيبي وابن عرفة وأبي الحسن البطرني وابن مرزوق الخطيب وبرهان الدين الشامي وأحمد البرشكي.

3 ـ **سنن أبي داود** السجستاني على أبي العباس أحمد البجائي البرشكي.

4 ـ **سنن النسائى** على أبي الحسن البطرني.

5 ـ **جامع الترمذي** على ابن عرفة.

6 ـ **موطأ مالك** على الشبيبي وابن عرفة وابن مرزوق الخطيب.

7 ـ **الشمائل** للترمذي على برهان الدين الشامي.

8 ـ **الشفاء** للقاضي أبي الفضل عياض على ابن عرفة وأبي الحسن البطرني

وابن مرزوق الخطيب وبرهان الدين الشامي وأحمد البرشكي.

9 ـ **علوم الحديث** لابن الصلاح على ابن عرفة.

10 ـ **الأحكام الصغرى** لعبد الحق الإشبيلي على أبي الحسن البطرني.

11 ـ **الأحكام** الكبرى لعبد الحق الإشبيلي على أبي الحسن البطرني.

12 ـ **عمدة الأحكام** لعبد الغني المقدسي الجماعيلي على أبي الحسن البطرني وابن مرزوق الخطيب[1].

13 ـ **النووي في الحديث** على برهان الدين الشامي.

14 ـ **حديث الرحمة** على أبي الحسن البطرني.

15 ـ **حديث وضع اليد على الرأس** على أبي الحسن البطرني.

أصــول لفقــه:

ـ **محصل أفكار المتقدمين** لفخر الدين الرازي على ابن عرفة.

ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة** لإمام الحرمين على ابن عرفة.

ـ **كتاب ابن الحاجب في الأصول وهو منتهى السول** على ابن عرفة وعبد الرحمن البرشكي.

فــروع الفقــه:

1 ـ **رسالة ابن أبي زيد القيرواني** على الشبيبي وابن عرفة.

2 ـ **كتاب التهذيب** لأبي سعيد البراذعي على الشبيبي وابن عرفة.

3 ـ **كتاب الجلاب** في الفقه على الشبيبي وابن عرفة.

4 ـ **كتاب ابن الحاجب في فروع الفقه** على ابن عرفة.

5 ـ **المعالم الفقهية** للتلمساني على ابن عرفة.

---

(1) شرح ابن مرزوق الخطيب كتاب عمدة الأحكام في خمس مجلدات وسماه تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام. انظر كشف الظنون ص 1164.

6 ـ **الرخصة في تقبيل اليد** على أبي الحسن البطرني.

وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ الرصاع أن للبرزلي روايات للكتب الفقهية المتداولة بسندها إلى أشياخها[1].

التصــوف:

1ـ أحزاب الإمام الشاذلي على أبي الحسن البطرني.

2ـ جزء من كلام محمد المرجاني على أبي الحسن البطرني.

أمداح الرسول:

1 ـ **البردة** للبوصيري على أبي الحسن البطرني.

2 ـ **الشقراطسية** للشقراطسي على أبي الحسن البطرني.

النحــو:

ـ **الجمل** للخونجي على أبي محمد الشبيبي.

فنــون مختلفة:

ـ وأخذ الفرائض والحساب والتنجيم على أبي محمد الشبيبي.

الإجــازات:

أما الإجازات التي يحملها عن شيوخه فقد ذكرت منها المصادر ما يلي:[2]

ـ أبو محمد الشبيبي أجازه عام 766 هـ في جميع ما يحمله وأشهد على ذلك.

ـ أبو عبد الله محمد بن عرفة أجازه في كل ما يحمله ويرويه وكتب له بخطه.

---

(1) الرصاع: الفهرست 106.

(2) نورد في ذكر هذه الإجازات نفس الألفاظ التي وردت في المصادر.

- محمد بن مرزوق الأكبر أجازه إجازة عامة.
- أبو الحسن بن أحمد البطرني أجازه في جميع ما يحمله ويرويه وكتب له بخطه وأشهد على ذلك.
- ابن الحاجة أحمد بن مسعود البلنسي أجازه في جميع ما يحمله ويرويه وأشهد على ذلك.
- أبو زيد عبد الرحمن العدناني البرشكي أجازه إجازة عامة.
- برهان الدين الشامي الشافعي أجازه في جميع ما يحمله ويرويه.
- أبو عبد الله اليفرني أجازه.

البرزلي في القيروان:

تُثبتُ المصادر أن البرزلي قيرواني الأصل والنشأة، فكان أول أساتذته بها الشيخ المفتي أبا محمد عبد الله الشبيبي البلوي القيرواني الذي تعلم عليه فنوناً متعددة مختلفة وقرأ عليه كتباً كثيرة ولازمه حقبة طويلة من عهد شبابه إلى أن ارتحل إلى تونس، كما نقل عنه تلميذه الرصاع[1]. وقد شارك الشيخ وتلميذه في إنجاز بناء زاوية كبيرة أقامها الشيخ أبو الربيع سليمان بن سالم النفوسي البربري بالقيروان[2].

كما كان يلقي دروساً مع شيخه الشبيبي[3] وتوطدت الألفة بينه وبين زميله في الدرس الشيخ أبي يوسف الزغبي، واشتهرا بالفضل والعلم حتى تنبّأ الخاصة من العلماء بما سيكون لهما من شأن. فدخلا يوماً على قاضي القيروان أبي عبد الله محمد الفاسي للسلام عليه، ولما خرجا قال لمن حضره: الأول [أي البرزلي] مفتي بلده، والثاني [أي الزغبي] قاضيها.[4] وفعلا قلد البرزلي الفتوى

(1) الرصاع: الفهرست 76.
(2) ابن ناجي: معالم الإيمان 4:161 ـ 162.
(3) المصدر السابق 4 ـ 155.
(4) المصدر السابق 4:191.

بالقيروان[1] وعلت مكانته عند ولاتها، وطلب منه الوالي القائد أحمد بن ظافر أن يصلي على الشيخ أبي عبد الله محمد المدلجي المزالي فرفض بسبب أنه صلي عليه ببلدة الشقاف قبل خروج جنازته منها ليدفن بالقيروان[2]. وإذا أهملت المصادر ذكر تاريخ مغادرته القيروان وانتقاله إلى تونس فإننا نستطيع أن نجعلها بين سنة 766 هـ وهي السنة التي أجازه فيها الشيخ الشبيبي مفتي القيروان، وسنة 770 هـ حيث عثرنا على ما يثبت وجوده بتونس واتصاله بشيخه ابن عرفة، وهو ما سنوضحه فيما بعد.

ولكن رحلته هذه إلى حاضرة تونس لم تقطع صلته بالقيروان بل كان يزورها ويتصل به تلاميذه وأحبّاؤه ويزور معالمها وقبور علمائها حسبما يدل عليه نص ابن ناجي[3]. وقد ذكر محمد الكناني القيرواني في **تكميل الصلحاء والأعيان**: أن البرزلي كان «يأتي كل سنة زائراً لبلده القيروان فيحف به علماؤها والأعيان، ومدة ما هو بها وهم مبتهجون به»[4] كما كان يستضيف أعيان القيروان وعلماءها في منزله بتونس[5].

البرزلي في تونس:

لقد سبق أن ذكرنا أنه لا سبيل إلى تحديد وضبط تاريخ ورود البرزلي على تونس نظراً إلى صمت المصادر عنه. وقد أمكن لنا في الفصل الخاص بعلاقة البرزلي بشيخه ابن عرفة أن نجعل تاريخ انتقاله إلى الحاضرة بين سنتي 766 و770هـ [1365 ـ 1369م]. وإذا كان البرزلي قد غادر القيروان بعد أن درس وتولى الإفتاء بها فعلينا أن نتساءل هل كان خروجه من مسقط رأسه بسبب مشكل شخصي

---

(1) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية رقم 18577] ورقة 240 ـ أ؛ ابن ناجي: معالم الإيمان 4:119 ـ 120.

(2) ابن ناجي: معالم الإيمان 4:245.

(3) المصدر السابق 3 ـ 161.

(4) الكناني: تكميل الصلحاء والأعيان 9.

(5) ابن ناجي: معالم الإيمان 4:258 ـ 259.

سياسي، أو كان بسبب تطلعه إلى درجة أعلى من التحصيل ومقدار أرفع من العلم؟ فإذا ما لاحظنا كثرة أخذه عن شيوخ تونس ووفرة الكتب والدروس التي تلقاها عليهم نكون على شبه يقين من أن مغادرته للقيروان كانت بدافع الطموح وطلب المعالي، رغم معارضة زوجته التي كانت معه بالقيروان والتي أبتْ السفر إلى تونس إلاّ بعد أن شرطت عليه شروطاً ذكرها البرزلي نفسه في **فتاويه قائلا**:

«قلتُ: ونزلتْ بي مسألة من هذا، وهو أني لما عزمتُ على الرحيل من القيروان إلى تونس أبتْ زوجتي أن ترحل معي إلاّ أن أجعل بيدها طلاق كل من أتزوج عليها، وتعسّرت عليّ في ذلك وبايَنَتْني كل المباينة حتى أفعل ذلك، فأودعتُ عند شيخنا الفقيه أبي محمد الشبيبي ـ رحمه الله ـ وأخينا الفقيه أبي عبد الله الفاسي أن أكتب لها من جميع وجوه التملكات أو الطلاق أو غير ذلك فأني غير ملتزم له، إذ ذكرتُ أن الرفقة مأمونة وغير ذلك من جميع وجوه الأسباب الموجبة للرحيل، ولم يُعلم ذلك إلاّ من قولي. ثم انتقلت بها إلى تونس فأخذتُ ما كنت استرعيته بعد أن كتبتُ لها اختيارها وأتيت به لشيخنا الفقيه الإمام المفتي ـ رحمه الله ـ فكتب لي تحت الاسترعاء المذكور: «يعامل حسبما نص عليه المتقدمون والمتأخرون». وكنتُ أخذت من هذه المسألة ومن عموم كتب التبرعات ومن رسم عقدة المتيطي في مسألة التخلّق وعدم الطواعية، ومما ذكره ابن رشد في رسم امرأة دبّرت مملوكتها بعد أن استرعت أن الذي فعلته إنما هو تقية إلى غير ذلك.

ثم قُدّر بعد ذلك أن تزوجتُ وأخرجتْ هي ما بيدها وقدّمتُ أنا أخرج مابيدي لمن بيده من أصحابنا. فأبطلوا ما بيدها من ذلك بما استرعيته في يدي من رسم الاسترعاء وتصحيحه. فكتب المفتي بصحته، وكان شهود الاسترعاء هم شهود التمليك. وكذلك ينبغي فهو أحسن»[1].

ويبدو أنه في أول عهد وروده إلى تونس تولى خطبة جامع أريانة حسبما ذكره

---

(1) البرزلي: الفتاوى مخطوط الكلية 2:47.

ابن سلامة في **تاريخه** قائلا: «وهاته البلدة [أريانة] بها جامع تقام به الجمعة، تولي الإمام البرزلي خطيباً به. . . وخطب ابن مرزوق لما قدم لتونس بجامع أريانة، لما استضافه الشيخ البرزلي»[1]. وقد اعتمدنا في تحديد ولاية البرزلي لخطابة جامع أريانة في أول عهد وروده إلى تونس بناء على استضافته لابن مرزوق بهذا الجامع. وذكرت المصادر أن ابن مرزوق الخطيب هذا «لحق بتونس سنة 766 هـ ونزل على السلطان أبي اسحاق وصاحب دولته أبي محمد بن تافراجين فأكرموه وولوه الخطابة بجامع الموحدين، وأقام بها إلى أن هلك أبو يحيى سنة 770 هـ وولي ابنه خالداً. ثم قتل السلطان أبو العباس خالداً واستولى على السلطنة. وكان بينه وبين ابن مرزوق شيء لميله مع ابن عمه محمد صاحب بجاية، فعزله عن الخطابة. فأجمع الرحلة إلى المشرق وسرحه السلطان»[2]. وقد قُتِل خالد سنة 772 هـ[3]. فلا يستبعد أن يكون البرزلي قد استدعى شيخه ابن مرزوق للخطبة بجامعه بعد محنته وعزله أي في سنة 772 هـ أو بعدها بقليل.

وتولى البرزلي بعد ذلك مشيخة المدرسة الشماعية بتونس[4] واستمر عليها إلى تاريخ وفاة الشيخ أبي مهدي عيسى الغبريني وهو يوم السبت 27 ربيع الأول سنة 813 هـ/ 30 جويلية 1408 م فعيّن في خطط الإمامة والخطبة والفتيا بجامع الزيتونة[5].

وقد كانت للبرزلي مكانة مرموقة عند رجال الدولة قبل ولايته هذه الخطط الشريفة في جامع الزيتونة. ويدل عليه ما صرح به بنفسه في **فتاويه** من حضوره

---

(1) ابن سلامة: الدر المنضد في أخبار المشير الباشا أحمد مخطوط الوطنية رقم 18618 ورقة 24 ـ ب ـ 25 ـ أ.

(2) ابن مريم: البستان 185 ـ 186.

(3) ابن أبي دينار: المونس 150.

(4) محمد ابن خوجة: تاريخ معالم التوحيد 285 ـ 287؛ السنوسي: مسامرات الظريف 105.

(5) الزركشي: تاريخ الدولتين 109، قارنه بأحمد بابا: نيل الابتهاج 193 الذي يعين تاريخ الوفاة 815 هـ.

مجالس السلطان وفي قوله عند حديثه عن مشكل تركة الإمام ابن عرفة:

«ونزلت مسألة في تركة شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ وهو أنه. . . فعقد فيها مجلس يحضره أمير المؤمنين، فحضره وجمعونا له فكان من كلام بعض أصحابنا. . . . وقلت أنا: إن الصواب إذا ثبت حوز البيت. . . .»[1].

رحلتـه إلى المشرق:

رحل البرزلي إلى المشرق للحج سنة 799 هـ وامتدت رحلته إلى سنة 800 هـ. ورغم أن المصادر التي ذكرت رحلته اتفقت على أنها كانت سنة 800 هـ فإن ما ذكره البرزلي في فتاويه يثبت أنه بدأ رحلته سنة 799 هـ وامتدت إلى السنة التي تليها فهو يقول: «قلت: شاهدتُ عام حججتُ وهو عام تسعة وتسعين وسبعمائة وعام ثمانمائة نوعاً مما قاله الشيخ. .»[2]. وكانت رحلته على الطريق البري ومر ببرقة لذلك نجده يصرح في فتاويه أيضاً بقوله: «ولما وردنا على أرض برقة مات من الركب ومرض شيء كثير»[3].

كما دخل الإسكندرية واتصل فيها بالشيخ الصالح الورع أبي عبد الله محمد الدكالي وبحث معه قضية خلافه مع ابن عرفة بتونس التي سببتْ خروجه منها وانتقاله إلى مصر. وهي مسألة تتعلق بأخذ الإمام الأجرة على إمامته فناظره فيها هناك. يقول البرزلي عن لقائه مع الدكالي:

«وباحثتُه في المسألة بثغر الإسكندرية»[4]. كما ذكر ما شَهِدَه بالإسكندرية من

(1) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية رقم 18577] ورقة 226 أب ـ 227 أ، وقد اختصرنا النص لطوله.

(2) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية رقم 18577] ورقة 114 ب وأخطأ ابن أبي الشنب في ترجمته للبرزلي عندما حدد رحلته بسنة 806 هـ. ابن أبي الشنب: ترجمة إجازة الفاسي رقم 261.

(3) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية 18577] ورقة 174أ.

(4) البوسعيدي: اختصار نوازل البرزلي [مخطوط الوطنية 18356] 17ـ أ 17ـ ب؛ ابن ناجي: شرح التهذيب [مخطوط الوطنية رقم 5233] ورقة 82ـ ب؛ ابن ناجي: شرح =

كثرة الأطباء اليهود وقارنهم باليهود بسوق الصاغة بتونس[1]. وفي حجه وزيارته للحرمين الشريفين[2] لقي كبار الشيوخ ثم تجوّل في فلسطين ودخل القدس[3] كما تنقّل بين قرى الشام[4] ولعله دخل دمشق حيث أخذ عن أبي العباس ابن الحاج الإشبيلي إمام محراب المالكية بها[5].

ثم أقام بمصر مدة وباحث فقهاءها في مسائل منها ما يسمى بالجامكية، لأن ذلك مجهول. وانكر عليهم حتى ذُكِرَ ما يشهد بجواز ذلك»[6].

ولقي بالقاهرة أيضاً الشيخ المحدث برهان الدين الشامي الشافعي[7] وأخذ عنه بجامع الأقمر[8] واستدعاه بالإجازة فأجازه. وهو الذي وصفه البرزلي في إجازته لابن مرزوق الحفيد براوية الديار المصرية[9]. ودرس بالقاهرة أيضاً على أبي إسحاق بن صديق الرشام[10].

علاقته بابن عرفة:

إن المطالع **لفتاوى** البرزلي والمتتبع للمصادر المتعددة التي ترجمته لا يشك في ما بين الرجلين من وطيد الصلة ومتين العلاقة. فقد ذكر البرزلي كل شيوخه في **الفتاوى** بأسمائهم وألقابهم وخصّ ابن عرفة بلفظ «شيخنا الإمام». وفي هذا ما لا

= الجلاب مخطوط الوطنية رقم 5808 ورقة 174ـ أ؛ الرصاع: الفهرست 71؛ الوزاني: المعيار الجديد 2: 271 ـ 272.

(1) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 1:93، [مخطوط الوطنية 18577] 190ـ أ.
(2) ذكر البرزلي ما شاهده بداخل الكعبة، البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 1:202.
(3) ذكر البرزلي بعض مشاهداته بالمسجد الأقصى، انظر المصدر السابق، نفس الورقة.
(4) وذكر بعض مشاهداته فيها. البرزلي: الفتاوي [مخطوط الكلية] 1:78.
(5) الوزير السراج: الحلل السندسية 1:647.
(6) الرصاع: الفهرست 71.
(7) الرصاع: الفهرست 72.
(8) أحمد فكري: مساجد القاهرة ومدارسها 1:294.
(9) ابن مريم: البستان 152.
(10) المصدر السابق.

يخفى من الاستدلال على تعلقه به وانتسابه إليه. واتفقت أكثر المصادر على ذكر تتلمذ مترجمنا لابن عرفة. ويبدو أن هذه العلاقة لم تقف عند حد الأخذ والقراءة بل تعدتها إلى درجة الملازمة والمجالسة، وتبادل الرأي والمناقشة، مما جعل البرزلي ينقل في كتابه عدداً جمّا من المسائل التي ذكرها ابن عرفة في دروسه أو تآليفه ويورد تفاصيل عن آرائه الفقهية والعلمية وينقل العديد من أخباره ومجالسه وأعماله ومواقفه في وظائفه تعين الدارس لشخصية ابن عرفة. وبالإضافة إلى ذلك فهو يروي قصصاً كثيرة وقعت له مع استاذه ابن عرفة ومحادثات جرت بينهما ومكاتبات.

لاشك عندنا في أن العلاقة بين الرجلين تعود إلى ما قبل 770 هـ اعتماداً على ما رواه البرزلي في **فتاويه**: «قلت: ونزلت مسألة قبل هذا ونحن في زمن القراءة وهو أن الدراهم المحمول عليها النحاس كثرت جداً وشاعت في بلاد إفريقية، جديدة وغيرها، واصطلح الناس عليها حتى منع رد الصرف فيها، لكثرة الغش وتفاوته في أعيان الدراهم. فكلمتُ فيها شيخنا الإمام أن يتسبّب في قطعها، فكلم في ذلك السلطان في عام سبعين وسبعمائة...»(1) ولكن ذلك لا يسمح لنا بضبط السنة التي بدأت فيها العلاقة بين الرجلين خصوصاً وقد عثرنا على قولين آخرين للبرزلي يذكر فيهما مدة اتصالة بابن عرفة بصفتين مختلفتين متباينتين. أولاهما ذكرها في **الفتاوى** بقوله: «وجالسنا مجالسه [ابن عرفة] زماناً طويلاً نحو الأربعين عاماً وأخذنا عنه علومه وهديه»(2) في حين نرى ابن مريم ينقل عن إجازة البرزلي لابن مرزوق الحفيد ما نصه «قرأتُ عليه [ابن عرفة] سنين كثيرة ما تنيف على الثلاثين سنة»(3). وتجاه هذا التضارب بين القولين لا يمكننا تحديد سنة اتصال البرزلي بشيخه، وهو ما يدعونا لجعل بداية هذه العلاقة بين سنة 766 هـ ـ وهو تاريخ حصول البرزلي على إجازة شيخه الشبيبي بالقيروان ـ وسنة 770 هـ

---

(1) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 2:64.

(2) البوسعيدي: اختصار فتاوى البرزلي [مخطوط الوطنية 18356] ورقة 305 ـ ب.

(3) ابن مريم: البستان 151.

وهي سنة وقوع مسألة غش الدراهم المذكورة سابقا.

وقد قويتْ العلاقة بين الرجلين إلى درجة سمح البرزلي لنفسه أن يلجأ إلى شيخه ابن عرفة للتداخل في قضية خلاف حدث بينه وبين زوجته[1]. واشتهرت هذه الصلة بين الرجلين لدى الخاصة من رجال العلم مما جعل الشيخ أبا الحسن البطرني يطلب من البرزلي أن يتداخل لدى شيخه ابن عرفة في نازلة رواها البرزلي في **فتاويه** بما نصه: «قلتُ: نزلتْ مسألة هي أن رجلاً يدعى ابن أبي بكر وكان صاحب الوقت بتونس ظهر على محله قطعة فيها غش فأخذه السلطان وسجنه فمكث طويلا، ثم أنه شفع بالشيخ الفقيه الصالح الرواية المسنّ أبي الحسن البطرني - وكان يمدّ له العصا يوم الجمعة حين كان خطيباً بجامع القصبة - فكلم فيه السلطان - رحمه الله - فقال: إنه ليس في سجني وإنما هو في سجن المفتي - يعني شيخنا الفقيه الإمام - رحمه الله - فبعثني سيدي الفقيه البطرني إليه وذكرت له من الجزئيات ما نستميله لإخراجه فأتيت له وذكرت له ذلك فقال لي: فيمن يقطع الدنانير والدراهم وما نقل عن ابن المسيّب فيه؟ فقلت: إنه من معنى الفساد في الأرض، وقال لي: وما تحفظ عن بعض السلف ؟ فقلت له إنه ضرب عنق من فعل هذا أو قطع يده، والشك مني فيما نحفظه عن ابن الزبير، فقال لي: هذا عندي أشد لأن هذا غش عام خفي يفسد كثيراً على الناس في أموالهم. لا يزال في السجن حتى يموت. وأبى أن يقبل فيه شفاعة. فبقى في السجن حتى مات ومنه أخرجت جنازته.»[2].

ولما ورد الشيخ أبو عبد الله محمد الدكالي المغربي على تونس في عشرة السبعين وسبعمائة انتقد علماء تونس في مسائل وأنكر عليهم أشياء منها: طريقتهم في لبس العمامة والتختّم ولباس الثوب الأحمر وأخذ المرتب على الإمامة من الأحباس الموضوعة لذلك. وبلغ به الإنكار إلى درجة الإمساك عن صلاة الجماعة

---

(1) نجد تفاصيلها في الفصل الخاص بحياة البرزلي في تونس من هذا البحث.

(2) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 2:63.

والجمعة وراء أيمتهم، ومن بينهم الإمام ابن عرفة. واشتهر أمر الدكالي حتى تبعه بعض تلاميذ الإمام ابن عرفة مما جعل ابن عرفة يمنعهم من حضور دروسه وأعلن استنكاره وغضبه فدعا عليهم علانية. ثم قاوم الدكالي وسعى إلى طرده من تونس حتى انقطعت الصلة بينهما. فرغب البرزلي في الاجتماع بالدكالي ومناقشته ومناظرته ولكن ابن عرفة منعه من ذلك. واضطر الدكالي إلى مغادرة البلاد التونسية فانتقل إلى مصر وأقام بالإسكندرية. ولما حج ابن عرفة سنة 792 هـ. كتب لأهل مصر أبياتاً يعرّض فيها بالدكالي نصها:

يا أهل مصر ومن في الدين شاركهم ... تنبّهوا لسؤال معضل نزلا
لزوم فسقكم أو فسق من زعمت ... أقواله إنه بالحق قد عدلا
في تركه الجَمْع والجُمْعات خلفكم ... وشرط إيجاب حكم الكل قد حصلا
إن كان شأنكم التقوى فغيركم ... قد باء بالفسق حتى عنه ما عدلا
وإن يكن عكسه فالأمر منعكس ... قولوا بحق فإن الحق معتدلا

فأجابه العلماء المصريون منكرين عليه اتهامه للدكالي بقصيدة كتبها سراج الدين البلقيني، وقيل ألّفها ابن حجر، طالعها:

ما كان من شيم الأبرار أن يسموا ... بالفسق شيخا على الخيرات قد جُبلا

وعند رجوع ابن عرفة من حجه لاقى البرزلي بمدينة صفاقس فخرجا لغابتها وأنشده أبياته السابقة التي تقدم بها لعلماء مصر في شأن الدكالي.

وفي سنة 799 هـ لما حج البرزلي وجد الدكالي بالإسكندرية فلاقاه وفاوضه في إنكاره أجر الإمام واحتج بحجج قبلها الدكالي في نهاية الأمر بقوله: هذا حسن ولكن لا نريد لك هذه الخسة [أو السخسخة][1].

ونظراً لبالغ اعتناء البرزلي بأمر شيخه ابن عرفة فقد أورد في فتاويه عدداً كبيراً

---

(1) انظر التفاصيل في الفتاوى [مخطوط الكلية] 1:28، 117، 180، 8؛ الرصاع: الفهرست 72؛ ابن ناجي: شرح التهذيب [مخطوط الوطنية رقم 5233] ورقة 82 ـ ب، ميارة: الدر الثمين والمرشد المعين 1:163 ـ 164؛ الحطاب: مواهب الجليل 1:457 ـ 458؛ الوزاني: المعيار الجديد 1:271 ـ 272.

من المعلومات والتفاصيل المتعلقة بحياته وسلوكه ومزاياه ومآثره من بينها: طريقته في التدريس[1]، علاقته بمشائخه خصوصاً بابن عبد السلام[2] ولايته القضاء[3]، إحداثه قراءة القرآن بالمقصورة الغربية من جامع الزيتونة[4]، وورود المسائل عليه من الأندلس والمغرب[5]، مواقفه لحماية جامع الزيتونة من بعض الأعراب الذين يلوّثون أبوابه[6]، ماكتبه ابن عرفة في تآليفه وما خطه على ظاهر بعض الكتب[7] تفضيله الفقهاء على المحدثين[8]، وإلى غير ذلك من الأخبار التي يحتاجها الدارس لشخصية ابن عرفة ومكانته في مجتمعه، يجدها مصدراً أساسياً لتوضيح الجوانب المجهولة من حياته.

ومما تجدر الإشارة إليه أن البرزلي كان كثير الاعتماد على أقوال شيخه في فتاويه ودروسه يذكرها محتجاً بها ومستدلاً[9]. كماكان يسأله عن المشكل من القضايا فيجيبه مشافهة أحيانا ومكاتبة أحيانا أخرى[10]. وتُلْقى على البرزلي أسئلة فيفتي فيها ثم يعرض فتواه على ابن عرفة فيوافقه على ما أفتى به[11]. ولم يقف تأثر البرزلي بابن عرفة عند هذا الحد بل بلغ إلى درجة المحافظة على سَنَنه والجري على طريقته في ما لا ينافي النص. كما أنه بقي متعلقاً بالعادات التي أقرها ابن عرفة جاعلاً إقراره لها دليلاً على إباحتها أو استحسانها. وأوضح مثال لذلك ماورد في

---

(1) البو سعيدي: اختصار فتاوى البرزلي [مخطوط الوطنية رقم 18356] ورقة 305ـ ب.

(2) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 2:294.

(3) المصدر السابق 2:273.

(4) المصدر السابق 1:144.

(5) المصدر السابق 1:140.

(6) المصدر السابق 2:420.

(7) المصدر السابق 1:133.

(8) المصدر السابق 2:284.

(9) المصدر السابق 2:372.

(10) المصدر السابق 2:436.

(11) المصدر السابق 2:318.

قضية النقّارة التي تُضرب عند دخول الإمام إلى جامع الزيتونة لصلاة الجمعة. فقد روى أبو محمد عبد الواحد الغرياني أن شيخه أبا مهدي عيسى الغبريني طرح النقارة من جامع الزيتونة وذكر أن أبا القاسم البرزلي لما ولي إمامة الجامع أعادها اقتداء بشيخه ابن عرفة إلى أن مات[1].

ولكن هذا التلازم الطويل والعلاقة المتينة بين الرجلين لم يمنعا البرزلي من مناقشة رأي أستاذه ابن عرفة والاعتراض على بعض أقواله وتفنيدها بكثير من الأدب واللباقة[2] مما جعل الشيخ الإمام يصرح بكلمته الشهيرة عندما نيم على كثرة إجهاده نفسه في النظر والدراسة قائلا:

«كيف أنام وأنا بين أسدَيْن الأُبّي بفهمه وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله ؟؟»[3].

أما ما رواه أبو العباس أحمد الشماع من أن ابن عرفة كان يقول في سجوده «اللهم احفظ دين محمد ﷺ من البرزلي» فمردود لما اشتهر من نزاعه مع البرزلي. وقد قال الشماع ذلك في كتابه الذي ألفه في الرد على البرزلي وسماه **مطالع التمام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة غرم ذوي الإجرام**[4].

مكانة الإمام البرزلي في مجتمعه:

إذا كان البرزلي قد ورث عن ابن عرفة علمه وسلوكه وهدْيه فقد حظي من مجتمعه بمثل ماحظي به شيخه من تقدير وإجلال ووجد من معاصريه حسن الاعتراف له بالفضل في السلوك والتقدم في العلم مما جعله مرموق الجانب عند العامة محترما عند الخاصة مستشاراً ومعتمد القول عند ذوي السلطان.

فقد جمع البرزلي ما يسمح له بمثل هذه المكانة من علم غزير ووظائف

---

(1) الوزير السراج: الحلل السندسية 1:593.
(2) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 2:366.
(3) أحمد بابا: نيل الابتهاج 287.
(4) الوزير السراج: الحلل السندسية 1:593.

سامية وسلوك مرضيّ وتقى وصلاح، تضاف إليها مواقف حازمة اشتهر بها في أوقات المحن التي أصابت مجتمعه.

فليس غريباً بعد ذلك أن نجد تلميذه محمد بن قاسم الرصاع الذي اتصل به سنة 834 هـ يصف التفاف الناس حوله وتعلّقهم به بقوله: «فوجدنا بها [تونس] إمام مسجدها الأعظم الشيخ الأكرم العالم، بركة المشائخ وإمامها وعلم هداتها وقائدها، بدر علمائها وشمس فضلائها سيدي أبا القاسم البرزلي ـ رحمه الله تعالى ونفع به ـ وكان شيخنا مباركاً إذا خرج من المسجد قلّ أن تراه وحده، بل الناس محدقون به يسألونه حتى يصل إلى داره ويتبركون بآثاره، وحق له ذلك ـ رضي الله عنه ـ لقدم هجرته»[1].

وقد قصده الرصاع مع والده بين صلاتي الظهر والعصر للأخذ عنه فوجد عند باب دويرة جامع الزيتونة أكثر من خمسين ولداً قاصدين التجويد عليه[2]. كما شاهده على منبر جامع الزيتونة «إذا دعا خشعت القلوب وجرت العيون وخضعت الرقاب، ويطيل الدعاء في أيام مباركة مثل يوم عرفة بعد صلاة العصر ويوم عاشورة[3].

ويختص تلميذُه الرصاع برواية حادثة وقعت في أواخر حياة البرزلي تدل على بعض مواقفه وتعبّر عن مكانته في مجتمعه، حدثت في عهد الأمير أبي عمرو عثمان الحفصي[4] وتشير إلى اشتهاره بالخير والصلاح واستجابة الدعاء. فقد روى الرصاع أن الناس احتاجوا إلى دعاء الشيخ البرزلي «حين نزلت الأعراب على باب الحضرة العلية واجتمعت شيوخ أولاد بلّيل [أبي الليل] من شيوخ إفريقية وتحركوا في حركة غير سعيدة عليهم هي كانت قاصمة لأولهم وآخرهم وأعلنوا النفاق، وأظهروا الحسد والشقاق، وخرج إلى برازهم سلطان الإسلام، وعلم الأعلام

(1) الرصاع: الفهرست 45.
(2) المصدر السابق 56.
(3) المصدر السابق 63.
(4) تولى السلطة سنة 838 هـ. الوزير السراج: الحلل السندسية 2:195 ـ 201.

المنصور بفضل الله. . . مولانا أبوعمرو عثمان، أيده الله بنصره، وأدام مدته بعونه، وقد ظهرت عليه النصرة من الله، ووقفت معه رجال الله، وأتى إليه العون من الله، والشيخ [البرزلي] يدعو عليهم في تلك الأيام، ويذكر من الدعاء عليهم على الدوام، بدعوات غير مستعملة مبتكرة[1] تدل على إخلاصه مع الله وصدقه في ابتهاله إلى الله تعالى. وما زال كذلك يدعو للملك الهمام بنصره، وعلو كلمته وبالبركة في عمره، وببلوغه لأمله في أعدائه حتى أجاب الله دعوته، ولبّى طلبته فنصرالله ملكه، وأباد عدوه وشتت جمعهم ومزق رأيهم. . . »[2].

وقد ثبتت عن البرزلي أقوال وفتاوى تدل على موقفه من أعراب إفريقية المعروفين بأعراب بني هلال والذين اشتهروا بظلمهم وفسادهم حيث يعتبرهم الأعداء الذين تجب مقاومتهم ويدعو إلى منع بيع الأسلحة لهم لما عُرف عنهم من قطع للطريق واعتداء على السكان ونهب للأموال. ولعله في موقفه هذا كان متابعاً لقول ابن عرفة الذي يصرح «بأن جيش إفريقية في هذا الوقت مع الأعراب كالجيش في دار الحرب لقلة الأمن معهم»[3].

وقد أصيب البرزلي في نهاية عمره بفقدان بصره وهو مادلت عليه رواية الرصاع عندما زاره سنة 834 هـ. ولكن كفاف بصره لم يمنعه من مواصلة القيام بوظائف من خطابة وإمامة وإفتاء وتدريس، ولم يمنعه أيضاً من الحفاظ على علاقاته بأمراء مجتمعه على اختلاف صنوفهم ووظائفهم وهو ما يشير إليه الرصاع في وصف التفاف الناس به عند خروجه من الجامع أو عند الحديث عن الرجل الصبّاغ الذي يحفظ أسئلة فقهية عديدة، وهو كثير الملازمة لمترجمنا[4].

---

(1) إن المطالع للجزء الأخير من فتاوى البرزلي يلاحظ شدة اعتنائه بالأدعية المختلفة التي ينقلها عن كتب الحديث وتآليف الزهاد والمتصوفين. البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية رقم 4851] الجزء الخامس ورقة 384 أ ـ 385 أ.

(2) الرصاع: الفهرست 63 ـ 71. وقد نقل الحادثة بإجمال وإيجاز كل من الزركشي في تاريخ الدولتين وابن أبي دينار في المؤنس والوزير السراج في الحلل السندسية.

(3) البوسعيدي : اختصار فتاوى البرزلي [مخطوط الوطنية رقم18356] ورقة 9 ـ أ.

(4) الرصاع: الفهرست 62 ـ 63.

ومما يزيدنا توضيحاً لأهمية مواقفه من مجتمعه، مارواه عن نفسه في **فتاويه** عند ذكر قضية الرجراجي المغربي الذي ورد على تونس بعد وفاة الشيخ ابن عرفة وسلك طريقة الدكالي(1) في نقد فقهاء تونس(2) وأثار ضجة حادّة بين الطلاب والفقهاء. فانتصب له الإمام البرزلي يردّ عليه نقده ويفنّد أقواله وينكر عليه سلوكه بطريقة الحجة والمناظرة الكتابية، وألّف في ذلك رسالة أوردها في فتاويه ذكر فيها قدوم الرجراجي لتونس وحاله ومواقفه وأقواله، والمراسلات التي دارت بينهما، قال في مقدّمتها:

ثم ورد علينا رجل اسمه عمر وأصله من المغرب وحج ورجع إلى تونس واستقر بها الآن، وهو ينسب إلى الزهد في الدنيا والتخلي عنها لكنه يتغذى من أيدي الناس بالقليل على ما سمعتُ عنه. ويذكر أنّ معه بعض طلب ولا أدري مذهبه، مذهب محدث أو مالكي أو ظاهري ؟ واستقر بتونس وأنكر أشياء في الخطبة التي هي مشهورة في بلاد الموحدين وأنكر «الصلاة حضرت أو جماعة» والدعاء عقب الصلاة على الحالة المعلومة، والتسميع خلف الإمام، وقول المؤذن «أصبح ولله الحمد»، والصلاة على السجادة، وغير ذلك من المسائل. وتابعه بعض العامة على ذلك وبعث إليّ بطومار يذكر فيه بعض ألفاظ الخطبة وأنكرها، ونسب علماء الوقت إلى الكفر والغلو، وأنهم يميلون إلى الملوك وأرباب الدنيا، ويعرّض بهم، حتى أنه بلغ بهم إلى قريب من الشرك لأنه استفتح كلامه بغير سلام وابتدأ: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا.... الآية﴾(3) وبقوله ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ... الآية﴾(4) ثم نادى: يا علماء السوء؟؟.

---

(1) انظرالحديث عنه في الفصل الخاص بعلاقة البرزلي بشيخه ابن عرفة من هذا البحث.

(2) يبدو أن الشيخ عمر الرجراجي قدم إلى تونس بين سنتي 803 هـ و 812 هـ ذلك أن المصادر لم تثبت موقفاً لابن عرفة من نقد الرجراجي وهو أمر مستبعد جداً نظراً لموقف ابن عرفة من الدكالي وابن خلدون. وقد توفي ابن عرفة سنة 803 هـ. أما التاريخ الثاني أي سنة 812 هـ فهو تاريخ تأليف كتاب فتاوي البرزلي الذي روي فيه القصة بتفاصيلها.

(3) القرآن: القصص 83.

(4) القرآن: العنكبوت 41.

واستمر على هذه البذاءة، وكتب طومارا آخر فيه ذكر حالات المتصوفة ومايصون[1] به في كلام فيه مما لا يُفِيدُ وفيه أقل قليل من كتب المتصوفة أدل على طريقتهم وهداهم، مثل رسالة المسترشدين للمحاسبي وغير ذلك من تواليفه. ثم بعث إليّ وكنتُ جاهلاً به فبعثت إليه بأن أعاتبه على طريقته وناقشه أو نسأله إن لم يزد على ذلك. ثم كتب إليّ بدون الكتاب الأول بالإعتذار عن الواقع وطلبني في الجواب فأجبته بعد السلام عليه بأن: ما كتب فيه أولاً لم يسِرْ فيه بسيرة مَنْ تقدم ولا مَن تأخر، وأن مَن أمر بمعروف فليكن أمره ذلك بمعروف كما قال تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾[2].

ويتضح لنا خلال بقية الرسالة[3] أن جملة ما أنكره عمر الرجراجي على التونسيين ينحصر في ما يلي:

1 ـ الخطبة على الطريقة الموحدية ـ وهي المستعملة في ذلك الوقت ـ لما فيها من ذكر السلاطين والدعاء لهم.

2 ـ التحضير للصلاة في جامع الزيتونة وغيره بقولهم «الصلاة حضرت».

3 ـ التسميع خلف الإمام.

4 ـ الدعاد عقب الصلاة مطلقاً أو على طريقة التونسيين.

5 ـ التصبيح في أذان الفجر بأن يقول المؤذن «أصبح ولله الحمد».

6 ـ الدعاء للصلوات الخمس بدون أذان.

7 ـ التأهيب ليوم الجمعة وجعله حراما وبدعة.

8 ـ الذكر جماعة.

9 ـ وضع الستور في المساجد، وقد نحاها الرجراجي من بعض المساجد وفرشها على الأرض.

---

(1) كذا بالأصل.

(2) القرآن: طه 44.

(3) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 1:181 ـ 203.

10 ـ الصلاة على السجادة التي فيها ترفيع [مثل سجادة جامع الزيتون] حتى أنه أزاحها من بعض المساجد الأخرى.

11 ـ تأخير الصبح إلى وسط الوقت.

12 ـ تخصيص يوم الجمعة بقراءة «الم السجدة».

13 ـ الصراخ والنواح ولطم الخدود في المآتم والحركات في الأعراس ـ ويقع أحيانا في منازل بعض الفقهاء التونسيين.

14 ـ دخول الصبيان إلى جامع الزيتونة ولعبهم في صحْنِه لا سيما في شهر رمضان.

15 ـ النقير والبوق في شهر رمضان للاشفاع والسحور.

16 ـ قول الناس «اللهم صل على سيدنا محمد» وهو يدعوهم إلى حذف لفظ «سيدنا».

17 ـ ميل العلماء للملوك وأرباب الدنيا.

وقد تصدّى البرزلي للجواب على ما أنكره الرجراجي وناقشه الحساب وردّ عليه في كل مسألة من المسائل السابقة معتمداً على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية أحياناً، وعلى سلوك السلف الصالح من الصحابة والتابعين والعلماء أحياناً أخرى، وعلى أقوال الفقهاء من أصحاب القول في المذهب، مستدلاً بأقوالهم في تآليفهم ومواقفهم في سلوكهم. ولعل مقاومة البرزلي لعمر الرجراجي هي التي جعلت هذا الثاني يغادر تونس ليقيم بحامّة قابس حيث توفي هناك[1].

شخصية الإمام البرزلي:

وتتميّز شخصية البرزلي بميزات واضحة جعلته يختص بمدارك عقلية عظيمة وإمكانيات علمية نادرة ونزعات روحية تصوفية قلما اجتمعت لغيره من أبناء عصره.

---

(1) محمد مخلوف: شجرة النور الزكية 1:250 الهامش رقم 1.

فقد تظافرت المصادر على نعته بأشرف النعوت الدالة على علو مكانته في العلم والمعبرة عن اعتراف الناس له بالفضل والسبق. فهو عند تلميذه الرصاع «العالم بركة المشائخ وإمام تونس وعلم هداتها وقائدها بدر علمائها وشمس فضلائها»[1] ويقول عنه السخاوي «كان موصوفاً بشيخ الإسلام»[2] ويصفه ابن مريم وأحمد بابا «بالإمام العلامة البارع»[3]. وإذا كانت هذه الأوصاف لا تخلو من تعميم وشيوع في المدلول فإن هذه المصادر ـ بالإضافة إلى ذلك ـ تذكر خاصيات الرجل ومميزاته الشخصية مستدلة على ماذكرته بالأخبار والقصص التي تزيد وضوحاً لما للبرزلي من ملامح تكتمل بها حدود شخصيته. فهو يختص بكثرة الحفظ للكتب والمسائل، وبسعة العلم بالفقه، مع القدرة على الفتوى والتبريز فيها، وبالولاية والصلاح واستجابة الدعاء عند الملمات.

البرزلي الحافظ:

قال ابن عرفة: «كيف أنام وأنا بين أسديْن؛ الأبي بفهمه وعقله، والبرزلي بحفظه ونقله»[4] وهي كلمة تعبّر عن مدى مقدرة ذاكرة مترجمنا على الحفظ. «وكتب الفقيه أبو عبد الله الزنديوي إلى القاضي ابن الأزرق رسالة ورد فيها: كان عندنا بتونس أبو القاسم البرزلي سلّم له أهل زماننا في حفظ الفقه والناس دونه في ذلك»[5] كما وصفه ابن مريم بحافظ تونس[6] وبذلك نَعَتَتْهُ بقية المصادر.

وإن المطالع **لفتاوى البرزلي** يلاحظ أن المؤلف كثيراً ما يذكر أنه يحفظ هذه المسألة أو تلك المقالة أو ذلك الخبر من كتاب ـ كذا ـ ولكن الأمر الذي يدعو إلى

---

(1) الرصاع: الفهرست 45.
(2) السخاوي: الضوء اللامع 11:113.
(3) ابن مريم: البستان 151.
(4) السراج: الحلل السندسية 1:670.
(5) نفس المصدر 1:657.
(6) ابن مريم: البستان 151.

الاستغراب هوكثرة هذه الكتب المحفوظة وتنوعها. ونحن إذ نذكر في ما يلي بعض محفوظاته فليس ذلك على وجه الإحصاء والإحاطة وإنما غرضنا منه الإشارة إلى تنوع الكتب التي يحفظها واختلاف مناهجها واختصاصاتها.

فمن كتب التاريخ كان البرزلي يحفظ كتاب **تاريخ بغداد**[1] ومن كتب الطبقات: **المدارك** للقاضي عياض[2] ومن كتب الفقه يحفظ **أحكام ابن سهل**[3] وكثيراً من المسائل الفقهية من أقوال أساتذته بتونس وبالقيروان[4] ومن كتب الحديث **تعليق الإمام المازري على أحاديث الجوزقي**[5] ومن كتب التصوف **أحزاب الإمام أبي الحسن الشاذلي**[6] كما يحفظ أدعية كثيرة عن مشائخه[7] وغير ذلك كثير.

ولعلّ اعتناء البرزلي بهذه الطريقه من ضبط العلم وقيْده هو الذي جعله يفضل الحفظ على غيره، ولذلك نجده يخاطب تلميذه ابن ناجي قائلاً له: «ما حُفِظ مقدّم على ما لا يُحفظ ولاسيما مع كبر سنه وثقته»[8].

البرزلي الفقيه المفتي:

يصفه الزركشي بالشيخ الفقيه، وابن مريم بفقيه تونس أحد أيمة المذهب المتفقه البحّاث النظّار المستحضر للمذهب، وهو عند السخاوي أحد أيمة المالكية ببلاد المغرب.

وقد سمح له ذلك الحفظ النادر لأمهات الكتب الفقهية وهذا العلم الكثير

(1) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية 4851/5] ورقة 370 ـ ب.
(2) المصدر السابق ورقة 336 ـ أ، 341 ـ ب.
(3) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 2:359.
(4) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية رقم 4851/5] ورقة 396 ـ ب.
(5) المصدر السابق ورقة 341 ـ ب.
(6) المصدر السابق، ورقة 381 ـ ب.
(7) المصدر السابق، ورقة 371 ـ ب.
(8) كذا بالأصل المطبوع من معالم الإيمان 4:145.

بالأحكام والقواعد أن يتبوّأ الإفتاء منذ عهد شبابه حين كان بالقيروان، وعندما انتقل إلى تونس وأخصبت ثقافته الشرعية فكان بجانب التدريس يفتي في المسائل العويصة إلى أن تولى أعظم خطط الفتوى وهي الإفتاء بجامع الزيتونة. وقد اشتهر أمره في هذه الخطة وتوافد إليه الناس يسألون عما يعرض لهم من مشاكل وما تصادفهم من قضايا حتى قال تلميذه ابن ناجي ـ تعليقاً على قول أبي محمد بن التبان، بانه كان يفتي في ألف مسألة في اليوم الواحد ـ ما نصه:

«قلت: وفي زماننا اليوم يصنع مثل هذا شيخنا أبو الفضل البرزلي لا ثاني له في سائر بلاد إفريقية ولذلك كان هو المفتي الأكبر بالحضرة العلية في بلد السلطان مدينة تونس وعليه المعوّل»[1] ورغم أن عدد الألف من الفتاوى في اليوم لا يخلو من مبالغة فإن ما في كتابه من نوازل وأحكام يدل على ماله من رسوخ قدم في هذا المضمار مما جعل الناس «ربما يسألون غيره ويأتون إليه يصحّحون الجواب عنه وربما يصوبه وربما يخطّىء المجيب ويقول: ارجعوا وقولوا له: لا تقل هذا وارجع عنه فإنه خلاف ما به العمل، أو خلاف المشهور[2]. ويروي الرصاع من ذلك مثالاً نصه:

«وقد كان الشيخ الإمام أبو حفص عمر [القلشاني] رحمه الله يفتي ويعلم الناس. وكان قد سأله رجل عن الفاتحة إذا قرأها مرتين وكررها في صلاته عمداً هل تصح صلاته ؟ فقال الشيخ: يظهر أن الصلاة باطلة لأنه كرر ركنا من أركان الصلاة، ومن كرر ركنا عمداً بطلت صلاته كما هو منصوص عليه. ثم سأل الشيخ الإمام العالم [البرزلي] عن ذلك فقال: قولوا للفقيه عمر: صلاته صحيحة ولو كررها مراراً. وإنما ذَكر الفقهاء ما ذ كر في الفعلي لافي القولي. ثم رجعوا إلى تلميذه ـ رحمه الله ـ فذكروا له ذلك فصوّب ذلك. وقيل: إنه اجتمع بالشيخ وأطلعه على النص»[3].

---

(1) ابن ناجي: معالم الإيمان 3:113.

(2) الرصاع: الفهرست 62.

(3) المصدر السابق 62 ـ 63.

وتتضح لنا صلة البرزلي بالسائلين المستفتين من أبناء بلده بما ذكر الرصاع من التفاف الناس حوله عند خروجه من جامع الزيتونة حتى يصل إلى داره وهم يسألونه ويتبرّكون به. وبما رواه أيضاً من أن رجلاً صباغاً «كان يلازم البرزلي ويحفظ أسئلة كثيرة عرضت له مسألة قال: سألت الشيخ أبا القاسم العبدوسي عن المعلم الصباغ هل يطلب في حقه أن يكون له ثوب للصلاة لكثرة ما يرد عليه من أثواب البادية النجسة ؟ قال فأجابني: يستحب أن يكون له ثوب يصلي به كما ذكروا في الموضع. قال: فشق ذلك علينا فأتيت إلى الشيخ الإمام [البرزلي] - رحمه الله - فسألته قال: يصلي ولا يطلب في حقه ذلك. وكررت عليه ذلك وقلت له: يا سيدي، فلان أفتى بكذا، فقال: لا أقول به ودين الله يُسْرٌ، فقلت له: يا سيدي، أقلدك ونعكّز عليك ؟ قال: فقال: قلدني وعكّز علي، وأنا لي عكاكيز من مشائخ نعكز عليهم. رحمهم الله ونفع بهم.»[1].

كما روى الرصاع أن « الشيخ سيدي أبا عبد الله محمد بن مرزوق[2] لما صلى الجمعة خلف الشيخ [البرزلي] جلس يسمع الأسئلة والأجوبة، فلما قام الشيخ قال الفقهاء من الناس لسيدي أبي عبد الله محمد: كيف رأيتم حال شيخنا؟ فقال: هذا لا نفعله نحن بالمغرب، ولا يفعل هـذا إلا من كان المذهب نصب عينيه مثل هذا الشيخ، وأما الغير فهو دائر بين أمرين: إما أن يجيب عن كل ما يسأل عنه ولا يتوقف ولا يراقب الله تعالى فيقع في ما يقع فيه من التعدّي، وإما أن يقول: حتى أنظر، فلا يجيب على أكثر ما يُسأل عنه، ولا يفعل هذا إلاّ من عظم الله تعالى في قلبه فلا يرى إلا الله، وقليل ما هم»[3].

علاقته بالعلماء المعاصرين له:

لقد ارتبط البرزلي بعلاقات كثيرة مع علماء عصره بحكم تتلمذه أو مصاحبته

---

(1) المصدر السابق 63.

(2) الخطيب.

(3) الرصاع: فهرست 62.

للكثير منهم، فكان يولي شيوخه العظيم من التمجيد والاحترام ولا يذكرهم إلا بوصف تتلمذه لهم فيطلق لفظ «شيخنا» على كل من درس عليه أو أخذ عنه، ولو كان ما أخذه قليلاً نزراً[1]. أما من كانوا في طبقته فيذكرهم بوصف «صاحبنا أو بعض أصحابنا». ويبدو أن أوطد علاقات الصداقة كانت تربطه برجلين هما يوسف الزغبي الذي كان يلازمه كثيراً مدة إقامته بالقيروان[2] وأبو مهدي عيسى الغبريني الذي ذكره مراراً عديدة في فتاويه وتوسط له البرزلي عند الشيخ برهان الدين الشامي لينال إجازته.[3]

وعندما ورد الشيخ أبو القاسم العبدوسي على تونس قصد البرزلي للسلام عليه، فقال له البرزلي: «أهلاً وسهلاً بواعظ بلدنا؟ فقال العبدوسي: يا سيدي، وكذلك فقيهها». فقال له الشيخ: أما حفظ الأحاديث والسير وغير ذلك من الوعظيات فيسلم لك فيه، وأما الفقه على مذهب الإمام مالك فلا نسلمه لك. فاعترف السيد أبو القاسم [العبدوسي] للشيخ [البرزلي] بذلك وأنه بركة وقته ووحيد عصره وزمنه[4].

ورغم ما اشتهر به البرزلي من حسن سلوك وصلاح ولين معاشرة فإنه لم يسلم من خلاف جذري مع أحد معاصريه وهو الشيخ أحمد بن محمد الهنتاتي الشهير بالشماع، وَلَدُ المؤرخ صاحب كتاب **الأدلّة البيّنة النورانية**. والشيخ أحمد الشماع من تلاميذ ابن عرفة تولى قضاء محلة السلطان أبي فارس عبد العزيز

(1) نلاحظ أنه يذكر شيخه أبا محمد الشبيبي دائماً بلفظ «شيخنا» وقد ذكره مرة في آخر فتاويه بلفظ «صاحبنا». البرزلي: الفتاوى [مخطوط الوطنية رقم 4851/5] وورقة 347 ـ ب.

(2) لاحظ زيارتهما لأبي عبد الله الفاسي قاضي القيروان واشتراكهما في بناء مدرسة بالقيروان أيضاً. ابن ناجي: معالم الإيمان 4:191.

(3) الرصاع: الفهرست 72.

(4) الرصاع: الفهرست 60 ـ والملاحظ أن أحمد بابا أورد القصة بالرواية التالية: ويقال إنه اجتمع [العبدوسي] بالشيخ البرزلي وهو كفيف ليلة في جهاز فتكلم، فقال له البرزلي: مرحباً بواعظ بلدنا، فقال له العبدوسي: نيل الابتهاج272، لعل رواية الرصاع أثبت لقرب عهده ولتتلمذه على كلا الرجلين.

الحفصي. ويذكر أحمد بابا التنبكتي أن بينه وبين البرزلي نزاعاً كبيراً في مسألة العقوبة بالمال ووقع بينهما في ذلك هجو[1]، رد فيها الشماع على البرزلي وشنّع عليه غاية في قوله بجوازها، وألف فيها تأليفاً في كراريس سماه: **مطالع التمام، ومنجاة الخواص والعوام، في رد القول بإباحة غرم ذوي الإجرام**. وذكر فيه أنه تواتر عنده عن شيخه ابن عرفة أنه كان يقول في سجوده: اللهم احفظ دين محمدﷺ من البرزلي[2]. ولعل ما ذكرناه سابقاً من الصلة الوطيدة التي بين البرزلي وشيخه ابن عرفة وفي ما بين البرزلي وأحمد الشماع من اختلاف ونزاع ما يكفي للشك في صحة هذه الرواية.

تـــلاميـــذه:

ليست هذه القائمة التي نعرضها في ما يلي شاملة لكل تلاميذ الإمام البرزلي الذي امتدت حياته أكثر من قرن وانتشر صيته إلى ما وراء حدود وطنه ونال وظائف سامية ومكانة مرموقة في مجتمعه، مما جعل أبناء عصره يجدون فيه العوض عن ابن عرفة فيلتفّون حوله طالبين ما يفيدهم من علمه وصلاحه، حتى كان يجتمع بين يديه في آخر حياته أكثر من خمسين شاباً ينتظرون الفرصة ويتداولون قراءة القرآن عليه. هذا عدا مجالسه الكثيرة الأخرى التي كان يدرس فيها مختلف الفنون الشرعية. ولكن هؤلاء الذين نذكرهم في هذه القائمة امتازوا عن غيرهم بأنهم ذكروا في مختلف المصادر التي أمكننا استثمارها ووجدنا فيها نصوصاً تثبت انتسابهم إليه في الأخذ والدراسة:

1 ـ أبو القاسم بن ناجي [أبو الفضل] أحـد الفقهاء القيروانيين الذين اشتهروا بالتآليف الفقهية العديدة وبكتابه **ذيل معالم الإيمان**. كان شديد الاتصال بالإمام البرزلي كثير الاستفادة منه أخذ عنه وعن ابن عرفة والشبيبي وأبي مهدي الغبريني وغيرهم. تولي القضاء في باجة وقابس وجربة وغيرها وتولى الإمامة والتدريس

---

(1) احمد بابا: نيل الابتهاج 111.

(2) الوزير السراج: الحلل السندسية 1:593، محمد مخلوف: شجرة النور الزكية 1:244.

بالقيروان. توفي سنة 837 هـ/ 1434 م[1].

2 ـ عمر بن محمد بن عبد الله الباجي التونسي المعروف بالقلشاني [أبو حفص] اختص الرصاع في **فهرسته** بالإشارة إلى أنه تتلمذ على البرزلي[2]. وعمَر هذا من أكابر فقهاء البيت القلشاني تولى قضاء باجة ثم قضاء الجماعة بتونس، له كتب فقهية. توفي سنة 848 هـ/ 1444 م[3].

3 ـ محمد بن عمر بن محمد القلشاني أبو عبد الله. تولى قضاء الجماعة بتونس ثم ارتحل إلى مصر وعاد إلى تونس، فعين خطيباً بجامع الموحدين وقاضياً بجامع الزيتونة. توفي في شعبان 890 هـ/ 1485 م[4].

4 ـ أحمد بن علي العسقلاني المعروف بابن حجر [شهاب الدين أبو الفضل] من أشهر أبناء عصره في الحديث والتاريخ، وهو حافظ الإسلام في النصف الأول من القرن التاسع. اتصل بالبرزلي وأخذ عنه خلال رحلة البرزلي إلى الحج سنتي 799ـ800 هـ. له تآليف بالغة الأهمية. توفي سنة 852هـ/ 1449م[5].

5 ـ عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائري [ابو زيد] مفسر فقيه متصوف له تآليف كثيرة في فنون عديدة. أخذ عن البرزلي عند إقامته بتونس. توفي 875 هـ/ 1470 م[6].

6 ـ محمد بن قاسم الأنصاري المشهور بالرصاع [أبو عبدالله] تلمساني ورد على تونس صغيراً واتصل بالبرزلي سنة 834 هـ فدرس عليه فنوناً عديدة وتحدث عنه كثيراً في **فهرسته** التي جمع فيها أخبار شيوخه. تولى قضاء الجماعة بتونس

---

(1) كحالة: معجم المؤلفين 8: 110.

(2) الرصاع: الفهرست 63.

(3) أحمد بابا: نيل الابتهاج 305 ـ 307.

(4) أحمد بابا: نيل الابتهاج 558 ـ 559، السراج: الحلل السندسية 1:672.

(5) دائرة المعارف الإسلامية 1:131.

(6) السراج: الحلل السندسية 1:611 ـ 615.

والإفتاء وإمامة الجامع الأعظم. له تآليف أهمها **شرح حدود ابن عرفة وكتاب في أسماء الرسول** وآخر في **شرح البخاري** وآخر في **شرح رسالة أبي عبد الله الظريف والفهرست**. وكتب له البرزلي **اجازة** في كثير من الفنون والتآليف توفي سنة 894 هـ/ 1489 م[1].

7 ـ حلولو القروي = أحمد بن عبد الرحمن اليزليتني القروي [أبو العباس] من الفقهاء القيروانيين أخذ عن كثير من تلاميذ ابن عرفة. تولى قضاء طرابلس سنين ثم تولى مشيخة بعض المدارس بتونس. ألف في الفقه والأصول واختصر **فتاوى** شيخه البرزلي. كان بقيد الحياة سنة 875 هـ/ 1470 م[2].

8 ـ محمد بن أحمد بن عيسى بن فندار القيرواني الشهير بعظوم [أبو عبد الله] له تآليف في الفقه كان بقيد الحياة سنة 889 هـ/ 1484 م[3].

9 ـ محمد البحيري التونسي [أبو عبد الله] تولى قضاء الأنكحة بتونس. توفي في ذي القعدة سنة 858/1454[4].

10 ـ أبو عبد الله البوسعيدي البجائي، اختصر **نوازل البرزلي** بكتاب عنوانه **الحاوي في النوازل** قال في آخره: نجزت المسائل التي أخذت من تأليف شيخنا وبركتنا وسيدنا أبي القاسم البرزلي بتاريخ السادس من ذي القعدة سنة 826 هـ/ 1423 م ولم نعثر له على ترجمة موفية بالغرض[5].

11 ـ عبد الله بن علي الشريف عرف التكودي [أبو محمد] قيرواني قرأ على الشبيبي والبرزلي ثم انتقل إلى تونس لطلب العلم وعاد إلى القيروان خطيباً وإماماً.

---

(1) السخاوي: الضوء اللامع 8:287 ـ 288؛ أحمد بابا: نيل الابتهاج 560 ـ 561.

(2) أحمد بابا: نيل الابتهاج 127 ـ 19؛ وذكر مقديش أنه توفي سنة 841 هـ أنظر الورثيلاني: نزهة الأنظار 1: 259.

(3) محمد مخلوف: شجرة النور الزكية 1: 259.

(4) السراج: الحلل السندسية 1:607.

(5) محمد مخلوف: شجرة النورالزكية 1:245.

توفي أواخر 803 هـ/ 1401 م[1].

12 ـ أحمد بن محمد بن عبد الله التجاني المعروف بابن كحيل التونسي [أبو العباس] أخذ عن البرزلي وجماعة من طبقته، له تآليف في الفقه والوثائق والتصوف، توفي 889 هـ/ 1484 م[2].

13 ـ محمد بن أحمد بن الحاج يعرف بابن زغدان [أبو عبد الله] أخذ الفقه عن البرزلي، وهو تونسي رحل إلى المشرق يغلب عليه التصوف. مات بالقاهرة سنة 882 هـ/ 1477 م[3].

14 ـ محمد بن أحمد بن إبراهيم التريكي التونسي [أبو عبد الله] أخذ عن البرزلي وطبقته ثم انتقل إلى المشرق فأخذ عن ابن حجر وغيره وكاد يلي قضاء مصر. له تآليف في النحو وأخرى في الفقه. وصفه ابن الهمام بكونه معجون فقه وأدب كثير ومحاضرة حسنة، توفي سنة 894 هـ/ 1489 [4].

15 ـ أحمد بن يونس بن سعيد القسنطيني التونسي [أبو العباس] ولد سنة 813 هـ وأخذ عن البرزلي حال صغره، وله تآليف في الفقه وفي مدح الرسول. توفي في شوال 878 هـ/ 1474 م[5].

16 ـ علي العلوي [أبو الحسن] اختص الرصاع بذكر حضوره دروس البرزلي ولم نعثر على ترجمته[6].

علاقة البرزلي مع تلميذه ابن الناجي:

يعتبر أبو القاسم بن ناجي أقرب تلاميذ البرزلي إليه: فقد درس عليه منذ

---

(1) ابن ناجي: معالم الإيمان 4: 249.
(2) أحمد بابا: نيل الابتهاج 126.
(3) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب 8:10.
(4) أحمد بابا: نيل الابتهاج 559.
(5) المصدر السابق 82.
(6) الرصاع: الفهرست 199.

صغره[1] ولازمه في دروسه وسمع عليه فنونا متعددة من العلم[2] إلى درجة جعلته كثيراً ما ينقل قول استاذه في المسألة الفقهية الواحدة ويعلق على ذلك بأنه سمعها منه غير ما مرة [139]. ويبدو أن البرزلي تعوّد الخروج إلى بعض المعالم التاريخية بالقيروان وقبور العلماء الأولياء الصالحين بها يزورها مع أقرب تلاميذه إليه. وكان ابن ناجي كثير المرافقة له في هذه الزيارات التي يذكرها مفصلة في **ذيل معالم الإيمان**.

وعندما غادر البرزلي القيروان منتقلاً منها إلى تونس لم يطق ابن ناجي المقام بعده فلحق به للأخذ أيضاً، وهو ما صرح به في **ذيل المعالم** قائلاً «خرجت لتونس للقراءة على شيخنا هذا [البرزلي] بعد انصرافه من عندنا وأقمت فيها أربعة عشر عاما»[3]. وعيّن ابن ناجي بعدها قاضياً في بعض المدن التونسية.

ولكن علاقته بشيخه لم تنقطع فكان البرزلي يرفع من مكانته عند رجال السلطة ويشدّ من أزره في بعض مجالس السلطان الحفصي. فقد روى ابن ناجي في **ذيل المعالم** ما يلي: «وقد عزلني السلطان أمير المؤمنين أبو فارس عبد العزيز من بعض ولاياتي وامتلأ عليّ غيظاً لكثرة ما سمع، وما علم عني، ووصلت إلى القيروان... فقدّمني شيخنا أبو مهدي عيسى - رحمه الله تعالى - قاضياً ببلد الأربس وأمرني بالوصول لتونس لأخذ الظهير بها، فحضرتُ مجلس السلطان يوم توديع مشيخة تونس له لسفره وهو في محلّته خارج تونس، فقال للكاتب: اكتب في ظهير ابن ناجي أنه يعمل الميعاد، فقال له شيخنا أبو مهدي: وهو مدرس مليح وطالب، على ذلك فما يفتقر للكتب. وقال آخر: إنه ألف على **رسالة ابن أبي زيد**. وقال شيخنا البرزلي: ألف على غيرها، ويخطب في خطبه. فقال السلطان: وإذا كان هكذا، إذا ملّهُ أهل بلد فلينقل لبلد آخر، فإن عزل هذا ومثله عجيب»[4].

(1) ابن الناجي: معالم الإيمان 3:43.

(2) قال القرافي في ترجمة ابن ناجي «وكان اشتغاله على البرزلي أكثر» أنظر توشيح الديباج 267.

(3) ابن ناجي: معالم الإيمان 3:115، 143، 188.

(4) نفس المصدر 3:217.

وتزداد ملامح هذه العلاقة وضوحاً عندما نطالع تآليف ابن ناجي:

ففي **ذيل معالم الإيمان** يذكر شيخه البرزلي ستين مرة ويثبت انتسابه إليه في كل مرة بقوله: «شيخنا»[1] وهو في كل مرة يروي عنه معلومات تتنوع إلى ما يلي:

أ ـ تحقيقات تاريخية لحوادث أو وقائع، وتحديد المعالم التاريخية أو قبور العلماء الصالحين.

ب ـ يروي أقواله وآراءه الفقهية ومواقفه في بعض فتاويه.

ج ـ يورد معلومات عن حياته بالقيروان ورحلته إلى تونس أو يذكر بعض شيوخه وتلاميذه.

ـ أما في كتبه الفقهية فهو لا يذكر اسم البرزلي إلاّ نادراً في حين أنه كان ينقل عنه كثيراً من أقواله وفتاويه إنما يميّزه عن غيره من شيوخه بكلمة «شيخنا» التي يخصه بها حتى اشتهرت عند الفقهاء والمترجمين له، في حين أنه يخصّ ابن عرفة بقوله «بعض شيوخنا» ويذكر غيرهما من شيوخه بأسمائهم وهو ما صرح به في مقدمة **شرحه على التهذيب** عندما قال: «ومهما عبّرتُ بشيخنا فهو الشيخ الفقيه العدل الحاج المدرس الخطيب المفتي أبو الفضل أبوالقاسم بن أحمد البرزلي القيرواني. وكذلك إذا عبرت بشيخنا أبي مهدي فهو الشيخ الصالح العدل المقدس الخطيب القاضي المفتي أبو مهدي عيسى بن أحمد الغبريني قاضي الجماعة بالحضرة العلية بتونس المحروسة والمفتي بها. وكل ما نقلته عنهما إنما هو بالسماع في الدرس حالة المذاكرة لا من تأليف ألفاه. ومهما عبّرتُ ببعض فضلاء أصحابنا فهو الشيخ الصالح الحاج الورع أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد القيرواني شهر بابن قرطوط. وكذلك إذا عبرت ببعض شيوخنا فهو شيخنا وشيخ شيوخنا الفقيه الصالح العدل المدرس الخطيب المفتي أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي

(1) نفس المصدر 3:151.

ـ رحمه الله تعالى ـ أكثر ما نقلته عنه من تآليفه ونقلت عنه بعض نكت وإشارات وطرَفٍ أكثرها سمعتها ممن تقدم ذكره وغيرهم، وأقلّها سمعتها منه مشافهة»[1].

ثم هو في أكثر الأحيان يدعو لشيخه بلفظ «حفظه الله» بعد قوله شيخنا[2] كما ينقل عنه أيضاً في **شرحه لرسالة ابن أبي زيد**[3] وفي **شرحه على الجلاب**[4].

ولكن هذه العلاقة الوطيدة بين الشيخ وتلميذه لم تمنع ابن ناجي من التصريح بمخالفته لشيخه البرزلي في بعض القضايا الفقهية فيذكرها في تآليفه ويورد قول أستاذه ثم يناقشه أو يرد عليه أو ينكره[5] ويقول أحيانا عن قول شيخه: وهذا إغراق في الفتوى[6].

أما محبة الإمام البرزلي لتلميذه ابن ناجي وتقديره لجهوده العلمية وإكباره له فقد ثبت عندنا عن طريق روايات كثيرة أولاها: من ابن ناجي في كتاب **ذيل معالم الإيمان** يقول فيها: «فقدّمتُ قاضياً بجزيرة جربة بإثر ذلك وأقبل أشياخي وغيرهم على التأليف المذكور (**شرحه لرسالة ابن أبي زيد**) فكان ينقل منه بحضرتي وغيبتي عليّ شيخنا أبو مهدي عيسى الغبريني قاضي الجماعة بتونس وشيخنا أبوالفضل

---

(1) ذكره ابن ناجي في المعالم بالتسميات التالية: شيخنا أبوالفضل أبوالقاسم بن أحمد البرزلي [7 مرات]؛ شيخنا أبوالفضل أبو القاسم البرزلي [6 مرات]؛ شيخنا أبو الفضل البرزلي [25 مرة]؛ شيخنا أبوالقاسم البرزلي [مرتين]؛ شيخنا البرزلي [15 مرة]؛ شيخنا أبو الفضل [مرة واحدة]؛ شيخنا [4 مرات].

(2) ابن ناجي: شرح التهذيب [مخطوط الوطنية 5233] الجزء الأول، الورقة 1 ـ ب.

(3) المصدر السابق 27 ـ ب، 82 ـ أ، 90 ـ ب، 29 ـ أ، 93 ـ أ، 100 ـ أ، وغيرها كثير. والملاحظ أن في المطبوع من المعالم ورد لفظ الدعاء ـ رحمه الله ـ بعد ذكر اسم البرزلي ولعله تغيير من الناسخ للمخطوطة المعتمدة. ذلك أن ابن ناجي توفي سنة 837 هـ أي قبل وفاة البرزلي بأربع سنوات.

(4) طبع بمصر سنة 1332هـ / 1914م.

(5) مخطوط الوطنية رقم 5808.

(6) ابن ناجي: معالم الإيمان 3: 138، 3:155 ـ 156؛ الحطاب ـ شرح الرسالة 1:136؛ الوزاني: المعيار الجديد 1:55.

أبوالقاسم البرزلي وغيرهما[1].

أما الثانية فهي من طريق الرصاع في **فهرسته** التي قال فيها: «وكنت أتعجّب من صاحبنا الفقيه أبي القاسم بن ناجي وكان يحضر مجالسه [أي مجالس البرزلي] وإذا قرأتُ المدونة عليه يقول: يا سيدي ـ حفظكم الله ـ قيّدها بعض من لقينا ـ بنون العظمة ـ بحضرة الشيخ فعلمتُ مقداره عنده، وهو كذلك، فإني مارأيت أحفظ من الشيخ ابن ناجي. وهذا الشيخ الفقيه أبوالقاسم بن ناجي رأيته وجلست معه، وكان يأتي من بلده ويحضر المدرسة الشماعية و يأتي بتواليفه، وربما جلس مع الطلبة النجباء وصححها، وله اطلاع في الفقه وحفظ كبير. وكان شيخنا سيدي أبوالقاسم [أي البرزلي] يعظّمه رحم الله الجميع»[2].

أما الثالثة فقد رواها شيخنا المرحوم محمد الفاضل ابن عاشور بما نصه: ولما تقرر بأمر السلطان أبي العباس أحمد ـ استناداً إلى فتوى البرزلي ـ تعدد الجمعة في القيـروان، واحتيج إلى جعل مسجد الزيتونة بالقيروان جامع خطبة سنة 781 هـ أشار الشيخ البرزلي بتقديم ابن ناجي للإمامة والخطابة بجامع الزيتونة، وهو جامع ربضه، فقُدّم لذلك على كراهة من الكثيرين لأنهم كانوا ـ بإلف التقاليد يومئذ ـ يميلون إلى ولاية من سبقت ولاية أسلافه المناصب العلمية. فاصرّ الشيخ البرزلي على تعيين ابن ناجي، وألزم بذلك قاضي القيروان: أبا عبد الله ابن قليل الهمّ، فقدّمه وألبسه العمامة البيضاء وقال له: «إنا عقدنا على رأسك لواء أبيض فاحذر أن تدنّسه بما لا يليق»[3].

تآليف البرزلي:

ليس من شك في أن كتاب **الفتاوى** هو أكبر تآليف البرزلي. ورغم أن كل المصادر لم تنسب له كتاباً غيره فإننا في مطالعتنا السريعة للكتاب ثبت عندنا أن له

---

(1) الحطاب: شرح الرسالة 1:137.

(2) ابن ناجي: معالم الإيمان 3:149.

(3) الرصاع: الفهرست 184 ـ 185.

مؤلفاً آخر هو عبارة عن رسالة كتبها للرد على عمر الرجراجي وأورد منها نصوصاً طويلة وذكر فيها كتاب فتاويه. وهكذا يتضح لنا أننا لا نستطيع أن نجزم بأن مترجمنا لم يؤلف غير هذين الكتابين إلا بعد دراسة مفصلة لكتاب **الفتاوى**.

أما الرسالة التي رد فيها على عمر الرجراجي وأجاب فيها عن اعتراضاته على أهل تونس فإن ما نقله منها في **الفتاوى** يبلغ 22 صفحة من القطع الكبير(1) وكان أسلوبه فيها مغايراً لأسلوبه في **فتاويه** يحاول أن يكتب بطريقة أدبية تطغى عليها مسحة أسلوب الفقهاء والمحدثين أورد فيها ما أنكره عمر الرجراجي أولاً ثم أخذ في إجابته ودحض تُهَمه واحدةً واحدةً مستعملاً في بعض أحيانه الحجج الواهية والمبالغات والمغالطات في تفسير أقوال خصمه وأعماله ليثبت انتسابه إلى الابتداع والزيغ والخروج عن جماعة المسلمين.

وأما كتابه الكبير فقد عرف **بالفتاوى** أو **النوازل** أو **ديوان البرزلي**. واختار له المؤلف في مقدمته عنوانا فقال: «وسميته **بجامع مسائل الأحكام، لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام**».

واشتهر الكتاب بين الفقهاء والمفتين والباحثين القدماء بسبب أهميته. فوصفه ابن مريم بأنه «الديوان الكبير في الفقه والفتاوى وهو من كتب المذهب الأجلة أجاد فيه [البرزلي] ما شاء». ونقل أحمد بابا والسراج قول ابن مريم(2). ووصفه السخاوي «بالفتاوى المتداولة» وتبعه في ذلك القرافي(3). وتظافرت بقية المصادر على تعظيم الكتاب وتفضيله على غيره من الكتب المماثلة.

أما عن الغاية من تأليف الكتاب والتعريف بمصادره ومنهجيته في الغزو والنقل فقد أبانها الإمام البرزلي في مقدمته قائلا:

---

(1) محمد الفاضل ابن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي ص105؛ استناداً على ما ورد في معالم الإيمان لابن ناجي ج1 ص28 ـ 29.

(2) البرزلي: الفتاوى [مخطوط الكلية] 1:181 وما بعدها.

(3) ابن مريم: البستان 152.

«هذا كتاب قصدت فيه إلى جمع أسئلة اختصرتها من نوازل ابن رشد وابن الحاج والحاوي لابن عبدالنور وأسئلة عز الدين وغيرهم من فتاوى المتأخرين من أيمة المالكيين من المغاربة والإفريقيين ممن أدركناه وأخذنا عنه أو غيرهم ممن نقلوا عنهم وغير ذلك مما اخترناه ووقعت به فتوانا أو اختاره بعض مشائخنا. . . ونعزو كل مسألة إلى من نقلتها عنه غالباً. وما لا نعزو فيه فقد نقلته من كتب مشهورة مما اختصرته أو رويتُه».

والمطالع للكتاب يلاحظ أن مصادر البرزلي في فتاويه كثيرة وكثيرة جداً لم يذكر منها في المقدمة إلا القليل من كتب الفتاوى مهملاً ذكر عناوين كتب الفقه المالكي من الأمهات مثل المدونة والموازية والعتبية ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وكبار كتبه كالنوادر والزيادات وتهذيب البراذعي ومؤلفات ابن الحاجب وغير ذلك كثير.

أما طريقته في عرض المسائل فهو يعرض السؤال الذي وجه إليه أو إلى أحد شيوخه أو إلى علم من رجال المذهب. ثم يورد الجواب من عنده إذا كان السؤال قد وجه إليه، أو الجواب الذي أجاب به المسؤول من الشيوخ، ثم يعقّب على ما ينقله تعقيباً يختلف باختلاف موقفه من القضية. فإذا وجد نقصاً في جواب غيره أكمله سواء بدليل قياسي أو نقلي، وإذا خالف رأي المسؤول عقب عليه بالرد والدحض المعتمد على الحجة أيضاً، وإذا وجد في جواب غيره كفاية انتقل إلى مسألة أخرى. وكثيراً ما يستدل على القضية بمواقف السلف الصالح ومواقف شيخه ابن عرفة وأحكامه التي أمضاها.

أما ترتيب الكتاب وتبويبه فقد سلك فيه مسلك أغلب جامعي الفتاوى حيث رتبه على أبواب الفقه من الطهارة والعبادات إلى الأنكحة والطلاق إلى البيوع والشركات وغير ذلك، مع أنه أضاف في أول الكتاب باباً يتعلق بمسائل أحكام الفتوى والمفتين، وألحق بالكتاب مسائل تتعلق بالأدعية والوعظ والرقى والطب وغير ذلك من المتفرقات.

مخطوطات الكتاب

اطلعتُ على العديد من مخطوطات فتاوى البرزلي فكان أهم ما عرفته منها النسخ التالية:

نسخة الأزهرية ـ رواق المغاربة رقم 3227/250 95 عام

هي نسخة تقع في 4 مجلدات.

كُتب على ورقات عناوين المجلدات الأربعة التحبيس التالي: «وقف لله تعالى على طلبة العلم برواق المغاربة محمد بن عمر التونسي ينتفعون به بسائر الانتفاعات» وقد ذكر تاريخ وقفها في ورقة عنوان الجزء الأول منها، والتاريخ هو 9 شوال سنة 967 هـ. وتحته إمضاء الشاهد واسمه أبو القاسم بن محمد التونسي. وبذلك تكون هذه النسخة هي أقدم مخطوطات الكتاب المعروفة والمتوفرة لدينا.

الجزء الأول يقع في 267 ورقة.

الجزء الثاني في 278 ورقة.

الجزء الثالث في 215 ورقة.

والجزء الرابع في 244 ورقة.

وهي النسخة «ب» في تحقيق الجزء الأول من الكتاب.

نسخة الأزهرية ـ رواق المغاربة رقم 3226/249 95 عام

هي نسخة تقع في 4 مجلدات.

كتب على ورقات عناوين المجلدات الأربعة أنها وقفها الحاج عبد الله ابن

المرحوم الحاج عبد الرحمن الغرياني على طلبة العلم برواق المغاربة بالجامع الأزهر ينتفعون به مطالعة ومقابلة لتكون له صدقة جارية إلى يوم القيامة. . .

وهي نسخة وقع الفراغ من نسخها سنة 1145 هـ حسبما نص عليه الناسخ في آخر الجزء الرابع.

الجزء الأول يقع في 218 ورقة.

الجزء الثاني في 213 ورقة.

الجزء الثالث في 248 ورقة.

والجزء الرابع في 326 ورقة.

وهي النسخة «أ» في تحقيق الجزء الأول من الكتاب.

نسخة المكتبة الوطنية بتونس برقم 4851.

هي نسخة تقع في 5 مجلدات.

مختلفة الخط والنساخ لم يذكر منهم إلا ناسخ الجزء الأول هو عبد الله بن محمد صولات المزاتي بخط مغربي وفي تاريخ أوائل صفر 1073 هـ. وهو جزء استعنت به في تحقيق الجزء الأول واعتبرتها نسخة «ج» أما بقية الأجزاء فهي مختلفة الخطوط بين مغربي ومشرقي.

الجزء الأول يقع في 319 ورقة.

الجزء الثاني والثالث في 347 ورقة.

الجزء الرابع في 112 ورقة.

والجزء الخامس في 426 ورقة.

نسخة المكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة وهي حالياً بالمكتبة الوطنية.

تقع في أربعة أجزاء بالأرقام التالية.

الجزء الأول برقم 12792 في 273 ورقة.

الجزء الثاني برقم 12793 في 207 ورقة.

الجزء الثالث برقم 12794 في 287 ورقة.

الجزء الرابع برقم 12795 في 338 ورقة.

جزء من الكتاب كان محفوظاً بالأحمدية وهو حالياً بالمكتبة الوطنية برقم 12796.

يشتمل على كامل الجزء الثاني وبداية الجزء الثالث نسخه عمر بن محمد المزوغي السوسي، وكتب برسم الأمير حسين بن علي تركي سنة 1136 هـ.

خطه مغربي واضح في 346 ورقة.

نسخة منقوصة كانت محفوظة بالمكتبة العبدلية بجامع الزيتونة.

وهي حالياً بالمكتبة الوطنية بتونس تقع في ثلاثة أجزاء بالأرقام التالية:

الجزء الأول برقم 5429 في 268 ورقة.

الجزء الثاني برقم 5430 في 287 ورقة.

الجزء الثالث برقم 5431 في 266 ورقة.

خطوطها مغربية مختلفة الوضوح لم يذكر في أي منهما تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ.

الجزء الثاني من نسخة أخرى كانت بالعبدلية.

ثم انتقلت إلى المكتبة الوطنية برقم 6349 وهي نسخة رديئة غير معروفة الناسخ وغير مؤرخة تقع في 106 من الورقات.

نسخة مكتبة حسن حسني عبد الوهاب منقوصة.

تقع في جزأين انتقلت إلى المكتبة الوطنية بالرقمين التاليين:

الجزء الثاني برقم 18577 تقع في 247 ورقة عليها خط بدرالدين القرافي.

قطعة من الجزء الثالث برقم 18211 تقع في 79 ورقة.

الجزء الثاني من الكتاب كان بمكتبة جامع عقبة.

بالقيروان ثم انتقل إلى المكتبة الوطنية برقم 17727 يقع في 393 ورقة مجهول الناسخ والتاريخ.

نسخة منقوصة كانت محفوظة بمكتبة الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس.

وهي حالياً بمكتبة الجامعة الزيتونية.

الجزء الأول برقم 76 يقع في 254 ورقة. نسخه محمد بن محمد النفطي في صفر 1250 هـ.

الجزء الثاني برقم 77 تقع في 250 ورقة. نسخه محمد بن محمد النفطي أيضاً في أواخر جمادي الثانية سنة 1249 هـ.

نسخة الجزء الأول من فتاوى البرزلي محفوظة بمكتبة المتحف البريطاني.

برقم 12765 ADD 9550 / OMPB

بخط مغربي عدد ورقاتها 264.

نسخة الجزء الأول من فتاوى البرزلي محفوظة بالمكتبة الوطنية بالجزائر

برقم 1333 اعتمدها Brunschvig في رسالته عن الدولة الحفصية.

نسخة الجزء الثاني من فتاوى البرزلي محفوظة بالخزانة العامة بالرباط

برقم 210 اعتمدها Brunschvig في رسالته أيضا.

ثبت المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة

* أحمد بابا التنبكتي

نيل الإبتهاج، بتطريز الديباج

نشر جماعة أشرف عليها عبد الحميد الهرامة. منشورات كلية الدعوة بطرابلس 1989 م.

* البرزلي: أبو القاسم بن أحمد البلوي

الفتاوى = النوازل. في هذه المقدمة اعتمدنا المخطوطات التالية:

ـ نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم 18577.

ـ نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم 4851 [الجزء الخامس].

ـ نسخة الكلية [كلية الشريعة وأصول الدين بتونس] رقم 76 و 77 جزآن.

* بروكلمان: كارل

تاريخ الأدب العربي. الطبعة الثانية، بريل ـ ليدن 1937 ـ 1944 م. جزآن مع 3 ملحقات.

* البغدادي: إسماعيل باشا.

أ ـ **إيضاح المكنون، في الذيل على كشف الظنون**. ط. اسطنبول 1945 ـ 1947 م. جزآن.

ب ـ **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**. ط. اسطنبول 1951م. جزآن.

* البوسعيدي: أبو عبد الله البجائي.

اختصار نوازل البرزلي: الحاوي في النوازل. مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 18356.

* حاجي خليفة: مصطفى.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. ط. اسطنبول 1941 ـ 1943م. جزآن.

* الحطاب الرعيني: محمد بن محمد بن عبد الرحمن.

شرح الرسالة: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. ط. مصر 1327هـ.

* حلولو القروي: أحمد بن عبد الرحمن.

اختصار نوازل البرزلي. مخطوطة المكتبة الوطنية بتونس رقم 34.

* الحنبلي = ابن العماد: عبد الحي بن علي.

شذرات الذهب، في أخبار من ذهب. ط. القاهرة 1350هـ/ 1931م، 8 أجزاء.

* ابن خلدون: عبد الرحمن.

رحلة ابن خلدون = التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً. تحقيق ونشر محمد بن تاويت الطنجي. ط. القاهرة 1951م.

* ابن الخوجة: محمد.

تاريخ معالم التوحيد، في القديم وفي الجديد.

تحقيق وتقديم الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساحلي. نشر دار الغرب الإسلامي. بيروت 1985 م.

* **دائرة المعارف الإسلامية**. [بالفرنسية]

طبع 1 باريس وليدن 1904 ـ 1942م.

* الدباغ: عبد الرحمن. **انظر**: **ابن ناجي**.

* ابن أبي دينار: محمد بن أبي القاسم.

المؤنس، في أخبار إفريقية وتونس.

تحقيق وتعليق محمد شمام. المكتبة العتيقة، تونس 1967م.

* الرصاع الأنصاري: محمد.

الفهرست: تحقيق وتعليق محمد العنابي. نشر المكتبة العتيقة. تونس 1967 م.

* الزركشي: محمد بن ابراهيم التونسي.

تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. ط. تونس 1289 هـ / 1872 م.

* السخاوي: محمد بن عبد الرحمن.

الضوء اللامع، لأهل القرن التاسع. ط. القاهرة 1353 ـ 1355 هـ/ 1937 م. 12 جزءا.

* السراج الوزير محمد بن محمد.

الحلل السندسية، في الأخبار التونسية. تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة. نشر دار الغرب الإسلامي 1985 م. ثلاثة أجزاء.

* ابن سلامة: محمد بن الطيب

الدر المنضّد في أخبار المشير الباشا أحمد. مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 18618.

* السنوسي: محمد بن عثمان

مسامرات الظريف. الطبعة الأولى - تونس - [دون تاريخ].

* ابن أبي الشنب: محمد.

ترجمة إجازة عبد القادر الفاسي [إلى الفرنسي] طبع باريس 1907 م.

* ابن أبي الضياف: أحمد.

إتحاف أهل الزمان، بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية بتونس. 1963 - 1968م. 8 أجزاء.

* ابن عاشور: محمد الفاضل.

أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي. طبع تونس، دون تاريخ.

* ابن عزم: محمد بن عمر التونسي.

دستور الإعلام، بمعارف الأعلام. نسخة مصورة بمعهد البحوث التاريخية بباريس.

* عنان: محمد عبد الله.

دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. ط. القاهرة 1960 م.

* فكري: أحمد.

مساجد القاهرة ومدارسها. طبع دار المعارف بمصر 1965 م.

* القرافي: بدر الدين محمد.

توشيح الديباج، وحلية الإبتهاج. تحقيق أحمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي. بيروت 1983 م.

* الكتاني: عبد الحي.

فهرس الفهارس والإثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات المسلسلات. بإعتناء إحسان عباس. طبع دار الغرب الإسلامي ببيروت ١٤٠٢ ـ 1406 هـ/ 1982 ـ 1986 م. ثلاثة أجزاء.

* كحالة: عمر رضا.

معجم المؤلفين. مطبعة الترقي. دمشق 1957 ـ 1961م. 15 جزءا.

* الكناني: محمد بن صالح القيرواني.

تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان، في أولياء القيروان. تحقيق وتعليق محمد العنابي. نشر المكتبة العتيقة. تونس 1970 م.

* محفوظ: محمد.

تراجم المؤلفين التونسيين. طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985م، أربعة أجزاء.

* مخلوف: محمد المنستيري.

شجرة النور الزكية، في طبقات المالكية. المطبعة السلفية، القاهرة 1352 هـ. جزآن.

* ابن مريم: محمد التلمساني.

البستان، في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. تحقيق محمد بن أبي الشنب، ط، الجزائر 1908م.

* المقري: أحمد بن محمد التلمساني.

نفح الطيب، من غصن أندلس الرطيب.. تحقيق إحسان عباس.

ط. دار صادر بيروت 1968 م. 8 أجزاء.

* ميارة: محمد بن أحمد الفاسي.

الدر الثمين، والمرشد المعين [في الفقه المالكي] ط. بولاق 1319هـ.

* ابن ناجي: أبو القاسم.

أ ـ **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**. بالاشتراك مع عبد الرحمن الدباغ القيرواني.

ط1 ـ المطبعة الرسمية التونسية 1902م. 4 أجزاء.

ط2 ـ الجزء الأول تحقيق ابراهيم شبوح، نشر المكتبة العتيقة 1968م.

ب ـ **شرح تهذيب البراذعي**. مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 5233.

ج ـ **شرح الجلاب**. مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 5808.

د ـ **شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني**. ط مصر 1332 هـ/ 1914م.

* الورثيلاني: الحسن بن محمد.

نزهة الأنظار، في فضل علم التاريخ والأخبار. ط. الجزائر 1326هـ/ 1908م.

* الوزاني: المهدي بن محمد.

المعيار الجديد. ط. المغرب. حجرية. 11 جزءاً. دون تاريخ.

صورة ورقة العنوان من المخطوطة «ب»

وعليها نص التحبيس نسخة الأزهرية، رواق المغاربة رقم 95249/3227

صورة ورقة من المخطوطة «أ»

نسخة الأزهرية، رواق المغاربة رقم 95250/3227

صورة ورقة العنوان من المخطوطة «ج»

نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم 4851

صورة ورقة العنوان من المخطوطة «ب»

نسخة الأزهرية، رواق المغاربة رقم 95249/3227

فتاوى البرزلي

جامع مسائل الأحكام

لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام

للإمام الفقيه

أبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي

توفي 841هـ / 1438م



بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الحافظ المحقق مفتي الحضرة العلية تونس[1] وإمام الجامع الأعظم وخطيبه أبو القاسم البرزلي رحمه الله تعالى[2]:

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولاعدوان إلاّ على الظالمين[3] وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وصحبه[4] وأزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين، وسلم عليه وعليهم جميعاً إلى يوم الدين، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم.

هذا كتاب قصدتُ فيه إلى جمع أسئلة اختصرتها من نوازل ابن رشد وابن الحاج والحاوي لابن عبد النور وأسئلة عز الدين وغيرهم من فتاوى المتأخرين من أئمة المالكيين من المغاربة والإفريقيين ممن أدركناه وأخذْنا عنه أو غيرهم ممن نقلوا عنهم وغير ذلك مما اخترناه ووقعتْ به فتوانا أو اختاره بعض مشايخنا. نفعنا الله بذلك أجمعين، وجعله خالصاً لوجهه الكريم. ونعْزو كل مسألة إلى من نقلتُها عنه غالباً ومالا نعْزو فيه فقد نقلتُه من كتب مشهورة مما اختصرته أو رويته. وسمّيتُه **بجامع مسائل الأحكام، لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام**[5]، والله المستعان.

---

(1) في أ: مفتي إفريقية.

(2) في ب : ونفع بعلومه، بمنه وكرمه.

(3) جملة سقطت من أ.

(4) في ب : أصحابه.

(5) سقطت جملة عنوان الكتاب من أ وب وإكمالها من ج.

أحكام الاستفتاء

ونُقدّم ابتداء مسائل أحكام الاستفتاء كما ذكر في الحاوي ونتبعه بمسائل الأحكام على الولاء[1].

والاستفتاء: طلب الفتوى. ويقال: الفُتْيا بالياء لغتان حكاهما ابن مكي[2] وغيره. والمستفتي هو طالب الفتيا وهو المقلد. والتقليد العمل بقول غيره من غير حجة. ابن الحاجب وغيره. وليس الرجوع لقول الرسول ﷺ والإجماع والقياس إلى القول بتقليْد لاستنادهم إلى الحجة. والمفتي هو الفقيه وهو العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال. وتأتي صفة مَن تصحّ فتواه، إن شاء الله.

وأصل الفقه: الفهم، يقال فقه بالكسر إذا فهم، وفقَه بالفتح إذا غلب غيره في الفهم، وفقُه ــ بالضَّم ــ إذا صار ذا فقْه بسجيته، نقله غير واحد عن ابن العربي.

والمستفتَى فيه: المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح - نقله ابن الحاجب وغيره - ويأتي منه. وفي أحكام ابن الحاج[3] عن أبي الأحوص عوف بن مالك أنه قال: لا يكون مفتياً حتى يكون أذلّ من قعود كل من أتى عليه أرغاه. القعود: البعير الذلول الذي يرحل ويعتقل. ومعنى أرغاه: قهره وأذله، لأن البعير إنما يرغو عن ذل واستكانة.

---

(1) كلمة سقطت من أ.

(2) كذا بجميع الأصول، ولعله علي بن أحمد بن مكي الرازي الفقيه الحنفي وصاحب الفتاوى توفي سنة 593 هـ/ 1197 م. انظر مصادر ترجمته في معجم المؤلفين لكحالة 7:30.

(3) في ب: ابن سهل.

فمن الحاوي: **سئل** أبو الحسن القابسي القيرواني عمن يحفظ المدونة هل تسوغ له الفتيا؟ **فأجاب**: إنْ ذاكَرَ الشيوخ فيها وتفقه جاز، وإن لم يذاكر فيها فلا يفعل. فأقام السائل سنين حتى حفظ الموازية معها.

وسأله أبو القاسم بن محرز فأعاد السؤال[1] عمن يحفظ التأليفين المذكورين هل يفتي؟ **فأجاب**: إنْ تفقّه فيهما وذاكَرَ الأشياخ فيهما جاز وإلاّ لم يجُز. فوصل الجواب فأعاد في الحال سؤالاً فقال: إن سُئل عن شيء ظاهر فهل يفتي فيه؟. **فأجاب**: إن صادف نص ما سُئل عنه وعيّن ما اطلع عليه من الدواوين من غير قياس جاز فتواه وإلاّ لم يجز.

وسئل ابن أبي زيد عمن لم يستبحر في العلم ونظر المدونة والموطأ والمختصر ونحو ذلك سئل عن نازلة هل يفتي بما رأى فيما نظره من الدواوين المذكورة لمالك أو لغيره من أصحابه أو اختيار سحنون أو ابنه أو ابن المواز؟

جوابها: إن وجد النازلة في أحد هذه الكتب أفتى بها وحمل نفسه عليها إن نزلت به، وكذلك إن وجد مثلها لابن القاسم أو نظرائه أو لم [2أ] يجدها إلاّ لسحنون وابنه أو ابن عبدوس أو أصبغ أو ابن المواز وشبهه، فإن اختلف فيها أصحاب مالك ولا لأحدٍ فيها اختيار من هؤلاء مثل سحنون ومن ذكر معه من المتقدمين، فله الفتيا بما اختاره أحد هؤلاء، لا سيما إنك قلتَ والبلد عارٍ ولا يرده إلا لمن دونه أو يحمله على غير مذهب أهل المدينة. وكذلك إن كتَب لمن اتسع عمله وأفتاه بشيء وساعده العمل به ويحمل عليه من سأله.

وسئل أيضاً عن المفتي يخبر المستفتي باختلاف الناس؟

فأجاب: من الناس مَن يرى اختيار المستفتي فيما يأخذ به منه إن رأى أخبره المفتي باختلاف الناس فله تقليد من شاء. ولو دخل رجل المسجد فوجد أبا مصعب في حلقة ووجد غيره كذلك فله تقليد من شاء. هذا و هُم أحياء، فكذا إذا أخبر بأقوالهم الثابتة بعد الموت. واختار أبو محمد إن كان فيه أهلية الترجيح

(1) كلمتان سقطتا من أ.

رجّح، وإلاّ رُجِح[1] فاختيار الرجال كاختيار القول.

وسئل عنه أيضاً في موضع آخر في المفتي يُخَيِّر السائل في الأقوال؟ **فقال**: لا يفعل، وليختر المفتي له قولاً بتقليده.

وسئل عمن يسأل في مسألة فيصرف السائل إلى مَن خالفه فيها؟ **فأجاب**: إذا نوى الاختلاف فلا بأس بالبعث، وأما الشاذ ونحوه فلا.

وسئل سحنون عن مسألة فقال: امضِ إلى غيري، فردوه مراراً وقال: لا أرضى إلاّ بك وبجانبه أبو سنان العراقي[2] فقال له: أنتَ لا ترضى إلاّ بأبي عبدالله وهو يقول: حَرُمَتْ عليك، ولا تحلّ إلاّ بعد زوج، فامض.

وعن ابن أبي زيد أيضا: من أخذ بقول بعض أهل الأمصار لم أجرّحْه إلا أن يكون شاذاً ما لم يأخذ بكل ما وافقه من كل قائل. وقول أبي حنيفة في المسكر شاذ.

قلت: ونحوه **فتوى** ابن رشد عن شاهد مشهور بالخير والصلاح إلا أنه ظاهريّ المذهب ينفي القياس هل تجوز شهادته؟ **فأجاب**: القول بإبطال القياس جملة بدعة عند جميع العلماء وجُرْحة ممن دان به، لأنه خلاف دليل القرآن وظاهر الآثار وإجماع الصحابة ومَن بعْدهم من فقهاء الأمصار وانعقد عليه الإجماع، منها قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾[3] وهو تمثيل الشيء بالشيء وإجراء حكمه عليه. ومنها قوله تعالى ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ الآية[4] ومنها قوله تعالى ﴿أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ الآية[5] ومنها قوله تعالى ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلنَّشۡأَةَ

---

(1) كلمتان سقطتا من أ.

(2) هو أبو سنان زيد بن سنان الأسدي. من فقهاء القيروان توفي 244 هـ/ 858 م. أبو العرب: الطبقات ص 202؛ المالكي: رياض النفوس 1:300-301.

(3) القرآن: الحشر 2.

(4) القرآن: النساء 83. وقد سقط الإستشهاد بهذه الآية من النسخة ب.

(5) القرآن: يٓس 81.

ٱلْأُولَىٰ﴾[1] فذمّهم على عدم قياس النشأة الثانية على الأولى. وحديث أم سلمة عنه عليه الصلاة والسلام (أقضِي بينكم بالرأي فيما لم يَنْزِل به وحي). ومصداقه لِتَحْكُمْ بين الناس بما أراك الله. والسنن المتواترة أكثر من أن تحصى فترفع العذر وتوجب القطع بالحكم بالرأي، وإقرار ذلك من أصحابه في زمنه عليه الصلاة والسلام زمن الوحي، فكيف وقد انقطع الوحي. ومنها بعث مُعاذ إلى اليمن في حديثه المشهور فقال فيه: أجتهد رأيي، فقال (الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسوله). ومنها حديث الخثعمية في قوله (أرأيت إن كان على أبيك دين أكنت قضيْته؟ قالت: نعم، قال: لدَيْن الله أحق أن يُقضى). وحديث النهي عن ادّخار لحوم الأضاحي (انما كنتُ نهيتكم لأجل الرأفة) وهو نص منه على وجوب القياس. وقوله في بيع الرطب باليابس (أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذاً) هو تنبيه على العلة في منع الرطب باليابس لاستحالة عدم علمه بأن الرطب لا ينقص إذا جفّ. وكذلك حديث الذي أنكر ولدَهُ لما كان أسود وقوله فيه (لعله نزغهُ عرق) الخ، ولم يرخص له في نفيه بوجه ومثله كثير.

وتقرّر [2 ب] الإجماع معلوم ودليله اختلاف الصحابة في أشياء كتوريث الجد وعَوْل الفرائض ودية الأسنان واحتجاج بعضهم على بعض من غير نكير، ولو كان بدعة لتسارعوا إلى إنكاره لقوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية[2]. وحديث عمر في الربا كاف لصحة الإجماع وهو مشهور. فما مسألة يُدّعى الإجماع فيها أقوى من هذه المسألة في إثبات القياس.

وأما لو كان الشاهد لا ينفيه جملة بل بعض وجوهه، لأن فيه جلياً وخفياً، فينكر بعض وجوه ماعليه جمهور العلماء فليس جرحة إن كان من الراسخين في العلم المحصّلين لآلات الاجتهاد. فالواجب عليه ما أدّاه إليه اجتهاده، ولو لم يلحق بهذه الدرجة وحظه التقليد فترك ماعليه الجمهور بغير علم ولا معرفة إلاّ لهواه

---

(1) القرآن: الواقعة 62.

(2) القرآن : آل عمران 110.

فما هُديَ لرشده ولا حملت له البشرى على فعله لقوله تعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[1] وهو جرحة فيه لقوله تعالى لـداود عليه الصلاة والسلام ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[2].

وسئل عز الدين عن الرجل قال: قراءة العلم وحفظه أفضل من قراءة القرآن وحفظه أيهما أفضل؟ **فقال**: يتعين على كل أحد أن يتعلم من القرآن الفاتحة وحفظ الباقي فرض كفاية، وأما تعلّم أحكام الشرع فيتعين على كل أحد أن يتعلم منها ما هو بصدده. فيجب على من يملك شيئاً من النعم الإبل والبقـر والغنم[3] أن يتعلم حكم الله في معرفة زكاتها، وكذا من يملك النقدين أو عروض التجارة أو الزرع أو النخل، وعلى التاجر معرفة مايصح من تجارته وما يفسد منها، ويجب على الصراف أن يتعلم أبواب الربا المتعلقة بالصرف، وكذا يجب على كل صانع أن يعرف ما يتعلق بحرفته مما يكثر ويطَّرد، وعلى كل أحد من الزوجين معرفة مايجب من حق صاحبه، ومثله الخباز والبنّاء والفلاح وغيرهم.

وقد ذُكر نوع أفضل من قراءة القرآن الزائد على الفاتحة، والضابط أن كلما تعين تعلمه مما الإنسان بصدده ومدفوع إليه فتعلمه فرض عين وما عدا ذلك من أحكام الشرع والقرآن فهو فرض كفاية. ومعرفة أحكام الشريعة أفضل لعموم الحاجة إليها في الفتوى والأقضية والولايات العامة والخاصة، ومصلحة القرآن مقصورة على القارىء، وما عمّت مصلحته ومسّت الضرورة إليه والحاجة أفضل مما كانت مصلحته مقصورة على فاعله.

قلت: وبهذا الاعتبار فالفقيه أفضل من المحدث لأن الوقائع الحاصلة بالفقه أكثر وأعمّ مما يتحصل من معرفة السنن. وقد قدمه ابن رشد في باب الإمامة على المحدث. ولابن مناد تأليف رأسه وعمدته تقديم الفقهاء على المحدثين، وذكر أحاديث ووقائع تدل على ذلك فمن أراده فليطالعه.

---

(1) القرآن: الزمر 17 – 18.

(2) القرآن : ص 26.

(3) كلمة سقطت من أ.

ومن الحاوي سأل ابن العربي الغزالي فيمن قلّد مالكاً يقع له في مسألة أنها حرام ويقول الشافعي إنها حلال هل يقلد أحد الأئمة في بعض أعيان المسائل ؟ وما معنى تقليد العوام هؤلاء الأئمة وعملهم عليهم دون غيرهم من الصحابة وهم أعلم منهم ؟ وكيف لو خالف الشافعي أحد الخلفاء أو غيرهم من الصحابة هل يجوز لمقلد الشافعي اتباع الصحابي لأنه أبعد من الخطأ ولقوله عليه الصلاة والسلام (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، اللهم أدر الحق مع عمر) وهل يلزم العامي ترجيح أحد أقوال المقلدين إذا كان معه ضرْب [3 أ] من الاجتهاد فإن لزم فمستنده ماذا؟ وإذا أجزنا تقليد المعلم والفقيه في أصول الفقه من غير معرفة دليل فما الفرق بينه وبين من ذمّه الله؟ لحكايته عنهم ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾(1) في استنادهم في التقليد لآبائهم وقوله ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(2) وحديث عذاب القبر في المنافق (سمعت الناس يقولون شيئاً فقُلْتُه، وقول المؤمن ربي الله وديني الإسلام)؟ وهل يجوز للعالم تقليد مثله أوأعلى في الحادثة مع قدرته على الوصول للحق بالاجتهاد؟ كما لايجوز تقليده في القبلة وطهارة الماء ونحوه وإن وجد الطريق الى الحقيقة. فأوْضِحْ لنا جواب ذلك مفصلاً مأجوراً.

فأجاب: لا يجوز لمقلد العالم اختيار أطيب المذاهب عنده وأوفقها لطبعه، وعليه تقليد إمامه الذي اعتقد صحة مذهبه وصوابه علي غيره، ويتبعه في كل ورْد وصدْر. ولا يجوز عدول المالكي لمذهب الشافعي إلاّ أن يغلب على ظنه أنه أصوب رأياً، فحينئذ يجب تقليده في جميع المسائل، وإن لم يكن ذلك فلا داعي له في المخالفة إلاّ الهوى. كما لا يجوز لمجتهد مخالفة ما اتجه له اجتهاده وكذلك المقلد لمن قلده لافرق إلا طلب المقلد أفضل الأئمة والمجتهد أفضل الرأيين.

ويجب على كل مسلم اتباع ما يغلب على ظنه أنه الحق في المقلدات، وحال المقلد تحصل بتصويب ما عليه إمامه الذي غلب على ظنه صحة قوله، كما تحصل معرفة افضل الأطباء في البلد - وإن كان جاهلاً به - وهذا إما بالسماع من الأفواه أو

(1) القرآن : الزخرف 22.

(2) القرآن : الأعراف 185.

مشاهدة فعل الأكثرين الى شخص معين، أو سماعه من شخصين أو شخص حسن ظنه به أو اطمأن قلبه إليه، كما يسمع من أبويه فضلَ مالك والشافعي، فيصدق به ويطمئن إليه قلبه. فلا تجوز مخالفته ظنه ولو قال: ظني في هذه النازلة خطأ من قلدته فليس هذا من حد المقلّدين. واجتهاده في أعيان المسائل خطأ وكأنه في ظنه عرفه من عين هذه المسألة ما لا يعرفه مقلَّده وهو جهل.

وأما اتباع الشافعي في مسألة خالف فيها صحابياً فيجب أن يظن بالشافعي أنه لم يخالفه إلاّ لدليل أقوى من مذهب الصحابي، ولو لم يظن هذا لنسب الشافعي إلى الجهل بمقام الصحابي وهو محال. وهذا سبب ترجيح مذهب المتأخرين على المتقدمين مع العلم بفضل علمهم عليهم لكون المتقدمين سمعوا الأحاديث آحاداً وتفرقوا في البلاد فاختلفت فتاويهم وأقضيتهم في البلاد، وربما بلغتهم الأحاديث ووقفوا عمّا افتوا به أو حكموا، ولم يتفرغوا في العصر الأول لجمع الأحاديث لاشتغالهم بالجهاد وتمهيد الدين. فلما انتهى الناس إلى تابعي التابعين وجدوا الإسلام مستقراً ممهداً فصرفوا همّهم إلى جمع الأحاديث من أقصى البلاد وأقطارها بالرحلة والأسفار.

فالمتأخرون نظروا بعد الإحاطة بجميع موارد الأحكام ولم يخالفوا ما أفْتِيَ به أولا إلا لدليل بلغهم أقوى منه، ولهذا لم يسمِّ في المذاهب بكرياً ولاعمرياً.

وأما ذم التقليد فهو المخالف للدليل. والكفار عبدوا الأوثان والأصنام وهي لا تسمع ولا تعقل وجحدوا الأدلة الظاهرة. وكل مخالف لمقتضى الدليل فهو مذموم. وإذا وقع المقلد على الحق كفاه التقليد في الفروع والأصول. فليس النظر في قواعد الأصول واجباً على الآحاد، وليس لعالم تقليد عالم[1] لا في الفتوى ولافي القبلة ولو ضاق وقت الصلاة على الاستدلال ـ ففي جواز التقليد ـ خلاف ولا بأس بالرخص فيه.

---

(1) أربع جمل سقطت من أ، والإكمال من ب ج.

وسئل عز الدين عمن صح عنده مذهب أبي بكر أو غيره من علماء الصحابة في شيء هل يعدل الى غيره أم لا ؟

الجواب: إذا صح عن بعض الصحابة [3 ب] في حكم من الأحكام فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل أوضح من دليله. ولايجب على المجتهدين تقليد الصحابة في مسائل الخلاف بل لايحل لهم ذلك مع وضوح أدلتهم على أدلة الصحابة لأنّ الله تعالى أمر باتباع الأدلة المنصوبة[1] على أحكامه، ولم يوجب تقليداً إلاّ على العامة الذين لايعرفون أدلة الأحكام الشرعية.

قلت: ولعل هذا على مذهب من لايرى أقوال الصحابة حجة، ويحتمل أن يكون هذا متفقاً عليه لوضوح دليل هو أقوى من قول الصحابي. وموضوع المسألة المختلف فيها إنما هو إذا لم يظهر دليل أرجح من مذهبه.

وسئل ابن رشد عن جماعة ممن تنتسب للعلوم وتتميز بالمحفوظ والمفهوم تذاكروا فيما بينهم الفتوى وكل واحد منهم يعتقد أنه مستحق ولا يسلِّم لصاحبه، فقال أحدهم: الفتوى مطلقاً محضورة وغير محضورة، فالثانية هي إظهارالأحكام الشرعية بالاتباع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والمحصّل لهذا هو الفقيه السلطان وليست الفتوى بالفقه المشهور ولكنها ثمرة معرفة الفقه. فأما الحافظ لأمهات مسائل مذهبه من الحكم الشرعي فهو الفقيه المقلّد. وقد اخْتُلِف في جواز فتواه وذلك بشرط الذكاء والفطنة وسلامة القريحة ما يميز به ماهو موجود في أمهات مسائل مذهبه ما هو في المذهب أو ليس منه، ويميّز ما بين المجمل والمفسر منها، ويميّـز منها الروايات بين ماهو خلاف قول أو خلاف حال أو خلاف لفظ أو ما ينبني وما لا ينبني منها[2]. وبالجملة أن يَحْصُل المذهب منقولا بوجه صحيح ويحصل كل ما بقي به منه بيقين أو ظنٍ غالب.

وإذا أفتى مَن هذه صفته في نازلة مما وجده في مذهبه وأدركه بعلم قاطع أو

(1) في أ : المنصوصة.

(2) جملتان سقطتا من نسخة أ، والإكمال من ب وج.

ظنّ ولم يأخذه من كتاب ولاتنفيه الأصول الأربعة، هذه فتوى المقلد. والمفتي هو الفقيه المقلِّد. والذي في حفظي عن مالك عدم جواز إفتائه مطلقاً، وعليه جمهور العلماء خلافاً لابن حنبل وتابِعِه. ولا بد للنّظّار والمقلد من الورع في فتياه حتى لا يفتي لجميع الناس إلاّ بوجه الحكم عنده. فإن لم يكن المقلد ذكياً فطناً جيّد القريحة ليس معه ما يميز ما ذكرنا فلا تجوز فتواه مطلقاً وليس من أهلها وتعرّضه لها مما لا ينبغي وداخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام (إن الله يقبض العلم بنزعه) الحديث. وفيه اتخاذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا. وأنكر هذا بقية الجماعة وقالوا: هذا حمار، ومنهم من قال: هذا المذهب محال لأن الأحكام ضرورية الوجود في كل صورة والنظّار لا يوجد أو يوجد قليلاً ولا يعمّ بفتواه جميع أقطار المذهب الواحد. وزعمه أن فتواه بالتقليد يجوز في مذهب مالك والثالث لا يجوز في كل مذهب ينتج منه أن مذهب مالك في جميع الإقطار استولى عليهم الباطل لفقد الإمام النظّار.

فأجاب: الأول، بأن هذه مغالطة وقد ظهر الحق بأن الله لا يترك الخلق عبثاً والحق خَبَثاً[1]. وما دامت الشريعة قائمة فلابد لها من إمام، وفي عصرنا جماعة منهم الإمام ابن رشد فهو إمام الوقت والحجة على المستفتين فالرغبة إليه ـ أعلى الله قدره ـ أن يبيّن ما في المجلس من الغلط، إن كان، وهل هو جار على أصل مذهب مالك أم لا؟ وتمام هذا أن [4 أ] يذكر صفة المفتي[2] في عصرنا وعلى طريقة أهل المذهب وما هو اللازم في المذهب لمن أراد أن يكون مفتياً في مذهبه؟ وصفة القاضي الملتزم للمذهب المالكي وليس في قُطْره مَن بلغ درجة الفتيا، وكذا هو هل تمضي أحكامه وفتاويه مطلقاً، أو تردّ مطلقاً، أو يختلف جوابها؟ وكيف لو رفع الحكم للوالي الأعلى في قطر من الأقطار الصغار وليس فيها مبرّزٌ للفتوى هل يقبل قوله أو يكشف في قبوله أو لايُلْتَفَت إليه؟.

---

(1) كلمة سقطت من أ.

(2) في أ: صفتي، بإسقاط لفظ المفتي.

فأجاب: قول هذه الجماعة على ثلاثة طوائف: الأولى اعتقدتْ صحة مذهب **مالك** بغير دليل فأخذت في حفظ أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه ولم تتفقّه في معانيها من معرفة الصحيح من السقيم. وطائفة اعتقدتْ صحة مذهبه لبنائه على أصول صحيحة فأخذت بحفظ مذهبه وأصحابه وتفقّهت في معانيها من معرفة الصحيح من السقيم، غير أنها لم تبلغ درجة المُحَقِّقين من قياس الفرع على الأصل. وطائفة كهذه إلاّ أنها بلغت درجة التحقيق في معرفة قياس الفرع على الأصل لكونها عارفة بأحكام القرآن من ناسخه ومنسوخه والمفصل من المجمل والخاص من العام ومعرفة السنن من الأحكام وتمييز صحيحها من سقيمها ومعرفة أقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار، وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه وتعرف من علم اللسان ما يفهم منه الكلام بصيرةً بوجه القياس عارفة بوضع الأدلة وضعفها.

فالطائفة الأولى لا يصح لها القضاء بما علمتْ وحفظت إذْ لا علم لها بشيء من ذلك، ولا تصح الفتوى بمجرد التقليد بغير علم. وأما في خاصّتها فيصحّ لها التقليد بما حفظته من قول مالك أو بعض أصحابه إن لم تجد مَن يرجّح لها شيئاً، وإن لم يعلم من نزلتْ به مسألة بقول مالك أو غيره من أصحابه فجوّز لمن نزلت به أن يقلده في ما حكاه عن مالك، ويقلد مالكاً في الأخذ بقوله إن لم يجد في عصره مَن يستفتيه. وإن كان فيها إختلاف من قول مالك وغيره أعْلَمَه بذلك وحكْمه كحكم القاضي إذا اختلفت عليه الفتاوى وفيها ثلاثة أقوال: يأخذ بما شاء، أو يجتهد في آرائهم أو يأخذ بأغلظ الأقوال.

والطائفة الثانية يصح لها إذا استُفْتيت أن تفتي بقول مالك أو غيره من أصحابه إن بانت صحته. كما يجوز لها الأخذ به في خاصتها ولا يصح لها الاجتهاد في ما لا تعلمه نصاً في المذهب، إذ ليست ممن كَمُل لها الاجتهاد[1] بما يصح لها قياسُ الفروع في الأصول.

---

(1) في ب وج: كمل لها آلات الاجتهاد.

الثالثة يصحّ لها الفتوى عموماً بالاجتهاد والقياس على الأصول الأربعة، الكتاب وما معه بالمعنى الجامع أو ما قيس عليها، إن عُدم القياس عليها، أو على ما قيس على ما قيس عليها [4ب] وهكذا.

والقياس جليٌّ وخفيٌّ لأنه قد يُجمع بين الأصل والفرع بدليل قاطع لا يَحْتَمل التأويل، وقد يُعلم بالاستدلال بموجب غلبة الظن. وهو على وجوه. ولا يُرجع للقياس الخفي إلاّ مع عدم الجليّ. ويتفاوت[1] العلماء في التحقيق بالمعرفة تفاوتاً بعيداً وتفترق أحوالهم في جودة الفكر وحدّة الذهن افتراقاً بعيداً، إذ ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الزواية، وإنما نور يضعه الله حيث شاء، فمن ارتكز في نفسه أنه أهل للفتيا بما وضعه الله من ذلك النور المركّب على الحفظ، جازت له الفتوى، إذا اعتقدت الناس فيه ذلك، كما قال ابن هرمز: حتى يراه الناس أهلاً لذلك ويرى هو نَفْسَه أهلاً لها.

وقد أتى ماذكرنا على ما سألتَ عنه مما جرى في المجلس من غلط، إن كان، وصِفَةُ المفتي في هذا العصر، إذ لا تختلف صفته باختلاف الأعصار.

وأما السؤال عن بيان اللازم في مذهب مالك لمن أراد الفتوى في الوقت بمذهبه فهو سؤال فاسد، إذ لاخيار في التقليد بل يلزمه ذلك إذا قام الدليل على صحته.

وأما السؤال عن القاضي إذا لم يكن في قُطْره من نال درجة الفتيا ولا هو ممن وصفناه في حال الطائفة التي عرفت صحة مذهب مالك بما بانَ لها من صحّته[2] ولم تبلغ درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الأصول، إذْ لا يلزمه إلاّ بما بان له من صحته وكونه في نفسه ليس أهلاً للفتوى لكونه في نفسه لم يبلغ درجة التحقيق. فسبيله في النازلة إذا لم يجد فيها نصًّا في المذهب أنْ لا يَقضيَ فيها الاّ بفتوى مَنْ يسوغ له الاجتهاد ويعرف القياس إن وجده في بلده وإلاّ طلبه في

(1) في أ: وتفاوت.
(2) في أ: درجته.

غيرها. فإن طلبَه قضى فيها برأيه أو رأي مثله فحكمه موقوف على النظر ويأمر **الإمام** مَن هذه صفته من القضاة أن لايقضي إلاّ بعد مشورة من يسوغ له الاجتهاد. **انتهى** كلامه.

قلت: فظاهر ما نزعتْ إليه الطائفة الأولى من السائلين أن الاجتهاد قد انقطع في زمن الإمام المازري من المالكية ومن زمن عز الدين من الشافعية. وظاهر ما أشار إليه ابن رشد في تفاريع هذا الجواب وما ذُكر في مسألة ثبوت الدم وولد المقتول صغار أنه يُسْتأنَى بهم حتى يكبروا فينظروا لأنفسهم، ويُلتفت الى البالغين من العصَبة في صغر الأولاد. ومخالفته مذهب مالك فيها واحتجاجه في بعض مسائل شرحه الكبير الذي يُعدّ اختياره قولاً بأن الاجتهاد لم يزل قائماً، وأن أهله لم ينقرضوا. وهو ظاهر ماكان عليه شيخنا الفقيه الإمام أبو عبدالله محمد بن عرفة ـ رحمه الله ـ ويقول: إذا حصّل الطالب التهذيب للبراذعي في الفقه المالكي والجزولية في معرفة العربية ويسيراً من أصول الفقه كالمعالم للفخر ابن الخطيب ونحوها حصلتْ له أداة في الاجتهاد. وينقل ذلك عن بعض شيوخه ويزيد هو: وتحصّل له الأحكام الكبرى لعبد الحق في علم الحديث.

قلت: [5أ] لعل هذا هو الذي نزعتْ إليه الطائفة الثانية، إذ لا يخلو في الغالب أن يوجد مثل هذا في الحواضر، وهو المقلِّد في كلام ابن رشد الذي يعرف وجوه الترجيح. وأما من يعرف أدلة الاجتهاد كلها فيجب عليه أن لا يقلد غيره، فهو قليل لكثرة تشعّب مسائل الأحكام وكثرتها مع طول الزمان من أول هذه الملّة إلى الآن، والله أعلم.

وأما قول ابن رشد: إن من يعرف وجوه الترجيح من المُقَلِّدَة فيحكم بما ينتجه ترجيحه فهو خلاف ما أشار إليه ابن سهل في أحكامه في ترجمة كراء الأرض المحبَّسة خمسين عاماً، قال ما نصه: إن المعوّل فيما يُفْتَى به مما جرت الأحكام عليه، قولُ ابن القاسم ـ رحمه الله ـ لا سيما الواقع منه في المدونة ثم ما وقع فيها لغيره. هذا الذي سمعناه قديما في مجالس شيوخنا الذين انتفعنا بهم.

وعلة ذلك ما جرى به القدر من اعتماد الناس هذا الضرب في تَفَقُّهِهِم ومناظرتهم عليها حتى أنستْ نفوسهم إليها وألفت معانيها واستحكمت عندهم صحة أصولها وفروعها، وما سبقت إليه النفس ألفتْه، وما ألفتْه فعسير عليها الإنفصال عنه والعدول عنه[1]، وهذا مُدرَك بالعادة، صحيح بالخبرة، ولذلك قَلَّ ما ترى المتفقه بمالك المتقدم لدرس مذهبه إلاّ مرتبطاً به لا يرجع عنه إلى مذهب غيره، وكذا الحنفي والشافعي وغيرهما رجوعهم عما تعلقوا به من مذاهبهم وقدّموه في درايتهم وتعلّمهم قليل لا يكاد يوجد إلاّ في النادر. وإن كان من أدركناه من شيوخنا الذين كانت الفُتْيَا تدور عليهم بقرطبة ربما اقتدوا في الاختيار الى ما وقع في غيرها من الواضحة ونحوها مما يرونه من اختلاف أصحاب مالك صحيحاً وأقوى في النظر من غيره، وربما حصّل ذلك لبعضهم ميلاً الى خلاف مَن تقدمه من أصحابه. انتهى كلامه.

وفي أحكام ابن الحاج عن الإشبيلي: لا يُفْتَى ببلادنا بغير قول ابن القاسم إلاّ في خمس مسائل أو نحوها؛ أَخْذِ الخصم بكفيل قَبل الشهادة بوجهه ليحضر، على قول أشهب، وتحمّلِ المرأة بنفقة ولدها لزوجها أكثر من الحولين على قول المخزومي، وإمضاءِ معاملة السفيه قبل التولية عليه، وتوقفِ الخصم قبل إثبات الطالب ملكه، رواية ابن عبد الحكم وابن كنانة. واللوث لفيف الناس يوجب القسامة[2]. قول أصحاب مالك، وهو أشد عندهم من قول الميت؛ دمي عند فلان. وقد وافق ابن القاسم عليه وعلى الشاهد العدل. وبه أوجبها عليه الصلاة والسلام بقول الأولياء.

وظاهر كلام ابن رشد أيضاً أن الطائفة الحافظة غير العارفة بوجوه الترجيح **مقلدة فلا** يجوز لها التصدي للفتيا بوجه، ويجوز لها في نفسها الاقتداء بما حفظته **إن عُدم** من يرجّح له بعض ما حُفظ[3]. فظاهر مفهوم ما سبق من كلام المفتين أن

---

(1) كلمتان سقطتا من ب.

(2) كذا وردت الجملة بالأصول.

(3) وردت الجملة مضطربة في أ، والإصلاح من ب.

من لا حفظ له ولا فهْم له، لا يجوز له التصدي للفتيا لغيره ولا الاقتداء في نفسه بما يظهرله من غير دليل لأنه حكَم في الشريعة برأيه [5ب] وهواه وهو مُجْمَع عليه، ولا يدخله الخلاف الذي في القاضي الورع الجاهل عند بعض العلماء لأنه بالعلم يسأل، وبالورع يفتي، لاعتماده على القول به على من يصح الاعتماد عليه بخلاف هذا الحاكم بهواه. بل هو أحد القاضيين اللّذيْن في النار، وهو الجاهل الحاكم برأيه.

ولقد دَرستْ طرق العلم في هذا الزمان وانعكست الحقائق فصار التقديم لرئاسات الشرع ومناصب العلماء المفضول عن الأفضل، ومن لا علم عنده بجاهٍ عنده أوْلَه أصل في مناصب الأحكام، ولم يكن هو أهلاً لذلك.

وحكى ابن سهل في أحكامه أنه وقع في زمانه مثل هذا فخطَّأ عبَيْدالله بن يحيى بن يحيى[1] في مسألة وبغَى عليه فيها، قال: ما نصّه قال: وبالجملة إنه لم يكن من أهل العلم ولا وُصف به وإنما عوّل في ماحمل عنه على أبيه يحيى بن يحيي لم يعرّج على غيره فبقي صِفْر اليدين منه. فقد سُئل في بعض مجالسه عن النعامة فقال: طير من طير الماء، وكان بالحضرة عبدالرحمن بن غانم الشاعر فقال في ذلك:

ذهب الزمان بصفوة العلماء	وبقيتُ في ظَلْمَا وفي عمياء
وأتى صغار رُتّع من بعدهم	لا فرق بينهم وبين الشاء
فإذا سألتَ عن النّعام أشدّهم	علما يفسّره بطير الماء

ذكره ابن عبد البرّ في تاريخه ثم ذكر تاريخ وفاته قال: ولم يزل بعد الصدر الأول يتكلم في العلم مَنْ لا رسوخ له فيه ولا بصيرة عنده به. هذا ربيعه بن عبدالرحمن يبكي وحين سئل قال: أبكاني حين قيل استُفتيَ مَن لاعلم عنده. وقال: بعض من يفتي هاهنا أحق بالسجن من السارق. وجناية هذا على الأمراء في إشارتهم بذلك إلى من لافِقْهَ لديه ولاسبقتْ لهم عناية به على حسب ما تحملهم عليه أهواؤهم، وتزيّنه لهم آراؤهم اعتناء بالجُهّال وإزراء بأهل العلم. ولقد صدق

(1) كلمتان سقطتا من أ وب والإكمال من ج.

ابن المبارك ـ رضي الله عنه ـ في قوله:

وهـل أفسـد الـديـن إلاّ الملـوك ... وأحْبـار سـوء ورهبـانهـا

قلت: ونقل شيخنا عن بعضهم أنه كان ينشدها:

وهـل أفسـد الـديـن إلاّ الملـوك ... وقضـاة سـوء وأولادهـا

لِمَا رأى من تقديم منصب القضاة لأولادهم في الخطة وهم لا يستحقون ذلك، وتأخير من يستحقها. قال ابن سهل: والله تعالى حسيب من يفعل هذا وهو حسبي ونعم الوكيل.

ولو ذكرتُ من هذا ما شاهدتُه وبلغني لطال الكتاب، انتهى. وذكر بعض شراح الرسالة في آخر شرح العقيدة عند تقسيمه البدع قال: ومنها البدعة المحرمة إجماعاً وهي ما تناولته أدلة التحريم وقواعده كالمُكوس والمظالم وتقديم الجهال على العلْماء وتولِية المناصب الشرعية بالتوارث لمن لايصلح لها. وفي مثل هذا القسم أنشدأبو حيّان:

بُلينا بقوم صُدّروا في المجالس ... لإقراء علم ضلّ عنهم مراشده

[6 أ] لقد أخّرالتصدير عن مستحقّه ... وقُدّم غمْر جامدالعين خامده

وسوف يلاقي من سعى في جلوسهم ... من الله عقبى ما أكَنَّتْ عقائده

علـى عقلـه فيهـم هـواه أَمَـا درى ... بـأنّ هـوى الإنسـان للنـار قـائـده

قلت: ومصداقه ما ثبت في الصحيح من قوله صلى الله عليه (آخر الزمان يرفع الجهل ويوضع العلم) وهو من معجزاته ﷺ بإخباره عما يقع آخر الزمان. وهذا النوع كثير في العصر. وفي ما ذكرناه كفاية وبالله التوفيق.

وأما سؤال القاضي أبي محمد عبد الحميد بن أبي البركات بن ابي الدنيا الصدفي[1] ـ رحمه الله ـ عز الدين بن عبد السلام المصري الشافعي ـ رضي الله

---

(1) في أ و ب: الصوفي وهي خطأ أصلحناه، وهو طرابلسي فقيه أصولي، أخذ بالمشرق وقدم إلى تونس حيث تولى المناصب الدينية ثم قضاء الجماعة. توفي 684 هـ/ 1285 م. مخلوف: شجرة النور الزكية 1:192.

عنه ـ فقد رويناه عن شيخنا الشيخ الفقيه الصالح المسنّ الراوية أبي الحسن محمد البطرني[1] قراءة مني عليه ـ رضي الله عنه ـ حدثني به إجازة عن أبيه الشيخ الفقيه المغربي أبي العباس ـ رحمه الله ـ عن أبي محمد عبد الحميد المذكور.

والسؤال هو بعد مقدمة «سددكم الله في الفعل والمقال، وبلغكم بصالح الأعمال أبلغ الدرجات في الحال والمآل، حال مفتي هذا العصر معلوم لديكم، وما تقرر من ذلك عندي أوردُه عليكم، وذلك أن من نظر مذهباً من هذه المذاهب الأربعة ولا يحيط بكلها واطلع على أقوال الشارحين لها وتعليلهم وتفريقهم بين ماظاهره التساوي في تفاريعهم واستنباطهم تصدّى للفتيا ولا ينظر الى مذهب سوى ذلك المذهب، ولاقول من خالف في بعض تلك الفروع، ولامستند ذلك الحكم الذي يفتى به ما هو، وربما في بعض النوازل يكون فيها الحديث الصحيح المحكم وصاحب مذهبه يرويه ولا يقول به لعارض قام له، ولايتحققه ذلك المقلد، فيدع المفتي ذلك الحديث ويأخذ بقول صاحب مذهبه، وربما ذلك القول الذي أخذ به لا يرويه هذا المفتي عن صاحب مذهبه، وإنماحفظه من كتب المذهب وهي غير مروية ولامسندة لمؤلفها، فهل يسوغ لمن حاله هذا الفتيا أم لا ؟ فإن قلتم لايسوغ وليس بالإقليم إلاّ مَنْ هو بهذه الصفة فَبِمَ يكون عملهم ؟ وإن سوّغتم الأخذ بقوله ولصاحب مذهبه أقوال فهل تسوغ له الفتيا بأي الأقوال شاء من غير ترجيح ؟ بل يقصد التوسيع على الناس مع أن أصحاب المذهب اختار كل واحد منهم قولاً من تلك الأقوال أم لايسوغ له ذلك ؟ فإن سوّغْتموه فما وجهه؟ وإن لم تسوّغوه فما المانع منه ؟ مع القول بأن كل مجتهد مصيب، ومع القول بأنه لا يجب تقليد الأعلم، على ما اختاره الباقلاني وما نقله أهل الأصول أن الصحابة ماكانوا يحجرون على غيرأبي بكر وعمر الفتيا بل كان يفتي من هو دونهم في العلم مع وجودهم. وهذا دليل واضح وربما يقرب القطع به. وقول أبي حامد: لا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي فإنه قال: الأصلح

(1) فقيه تونسي توفي سنة 773 هـ/ 1371 م. السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية 1:685.

عندنا والأليَق بالمعنى الكلّي [6ب] ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف. فهذا الذي قاله أبو حامد ـ رضي الله عنه ـ لايقوى قوة تكون بها معارضة الدليل الذي هو عدم الحجر على العالم المستفتى مع وجود الأعلم، لأن هذا الدليل نوع إجماع من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وإذا ثبت أنهم كانوا يسوّغون ذلك فهومن اقوى الأدلة ولا يعارضه ما ذُكر من المعنى لاسيما قوله: لا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي بل بالظن القوي.

وقد عرضتْ لي هذا أثناء هذا السؤال فقصدتُ عرضه على معارفكم السنيّة، لتبينوا وجه الصواب في ذلك بحجة يثلج بها الصدر ـ إن شاء الله ـ وإذا تحقق هذا المفتي قولاً مثلاً لأبي حنيفة هل يأخذ به لنفسه، لما تقرر، ويخلّصه فيما بينه وبين الله ؟ أو اعتقد مذهب إمام فلايسوغ له تقليد غيره ويمنع من تقليد غيره لكونه لم يمارس ذلك المذهب ولايعرف أصوله[1] التي بُنيَ عليها مذهبه.

أنار الله بأنوار معارفكم ظُلَم الإشكال، وبلّغكم في الدارين سَنِيّ الآمال، بحوله وقوته تبينون ذلك وتوضحونه. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

الجواب: حال هذا الناقل المذكور حامل فقه ليس بمفْت ولافقيه بل هوكمن يبلّغ فتوى عن إمام من الأئمة لايشترط فيه إلاّ العدالة وفهم ما ينقله. فإن خالفتْ فتوى إمامه حديثاً صحيحاً فإن خالف مذهبه مخالفة ينقض بها حكمه إذ لو حكم به لم يجز تقليده فيما ذهب إليه سواء نقله عنه أو شافهَه به لأنه مخطىء، وليس في الخطإ قدوة ولافي الباطل أسوة، وإن كان لاينقض الحكم بمثله. وإذا قلّد واحداً في بعض المسائل فله أن يقلد غيره في بعضها، لأن العامة لم يزالوا في زمن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين يقلّدون مَن اتفق من أهل الفتوى، ولا يتقيّدون بمذهب مُعيّن. ولاينكرأحدٌ من العلماء على أحد من العامة شيئاً من ذلك ولم يقل أحد منهم: إذا قلدتَني فلا تقلدْ أحداً غيري، ولم يمتنع المقصود من الفتيا مع وجود الأفضل. وقد قال أبو العسيف لرسول الله ﷺ: إني

(1) في ب: أصله.

سألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني الجلد، فقال النبي ﷺ (والذي نفسي بيده لأقضينّ بينكما بكتاب الله؛ الوليدة والغنم ردّ عليك)[1] ولم ينكر عليه كونه سأل أهل العلم مع وجود رسول الله ﷺ.

ومن كان لإمامه في المسألة قولان فله أن يقلّده في أيهما أحبّ وله أن يقلد إماماً آخر لايقول بقوله. وله أن ينتقل من تقليد إمام الى تقليد إمام آخر في جميع ما يذهب إليه، بشرط أن لاينقص نقله. لأنا إن قلنا بتصويب المجتهدين فلا ينكر على أحد أن ينتقل من صواب الى صواب آخر. فإن قلنا إن المصيب واحد [7 أ]، فهو غير معين. ولا معنى لقول القائل: أنا شافعي أو مالكي إلاّ كونه عزم على تقليد الشافعي في جميع أقواله، فلا يتعين بعزمه ما كان مخيّراً فيه مِن تقليد من شاء من أهل المذاهب. بل لو نذرأن يقلد إماماً معيّنا لم يلزمه، وذلك فيما لا قربة فيه.

وأما الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها فقد اتفق العلماء في هذا العصر على جواز الاعتماد عليها والاستناد إليها لأن الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية. ولذلك اعتمد[2] الناس على الكتب المشهورة في النحو واللغة والطب وسائر العلوم لحصول الثقة بها وبُعد التدليس. ومن اعتقد أن الناس قد اتفقوا على الخطإ في ذلك فهو أولى بالخطإ منهم. ولولا جواز الاعتماد على تلك الكتب لَتَعطّل كثير من المصالح المتعلقة بالطب والنحو واللغة والعربية. وقد رجع الشارع الى أقوال الأطباء في صور وليست كتبهم مأخوذة في الأصل إلاّ عن قوم كُفّار، ولكن لما بَعُد التدليس فيها اعْتُمِد عليها، كما يُعْتَمَد في اللغة على أشعار العرب وهم كفار لبعد التدليس. ويجوز للعامي أن يعمل برخص المذاهب لِمَا ذكرتُه وإنكار ذلك جهل ممن أنكره، لأن الأخذ بالرخص محبوب، ودين الله يُسْر وما جعل علينا في الدين من حرج. فإن قلنا بتصويب المجتهدين فكل الرخص صواب ولا يجوز إنكار الصواب، وإن لم نقُل بذلك فالصواب غير منحصر في العزيمة، وان كان الأفضل الأخذ بالعزيمة تورعاً واحتياطاً واجتناباً لمظانّ الريبة، والله أعلم.

(1) أخرجه ابن ماجة في سننه برقم 2577.
(2) كلمة سقطت من أ.

قلت: ظاهر هذا الجواب يقتضي جواز التقليد في الشرعيات وإن قدر على النظر فيقتصر عليه وهو مذهب الجمهور. ابن التلمساني. وخالف في ذلك بعض المعتزلة فأوجب النظر على كل مكلّف وسؤال العالم لينظر كيفية الطريق ويعمل، ودليل الجمهور قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1] وقوله عليه الصلاة والسلام (ألا فاسألوا إذا لم تعلموا) وإجماع الأمة قبل ظهورهذا الخلاف وبعده على ترك الإنكار على العوام في الاقتصار على مجرد الاستفتاء وتقليدهم، ولأن تكليفهم بذلك يؤدي الى التعطّل عن طلب المعاش وفساد العالم، ويقتضي أيضاً جواز تقليد الأيمة في أصول العقائد، وهو مذهب بعض الأصوليين وكثير من الفقهاء، وخالف كثير من الأصوليين ومال إليه كثير من المتأخرين منهم. وقال أهل الظاهر: يحرم النظر العقلي.

وسئل عزالدين عن العامي هل يجوز له التقليد في مسائل الاجتهاد ـ أعني أصولها وفروعها ـ أم يجب عليه النظر في الأدلة؟ وإذا جاز التقليد هل يجزم بأن الحق مع مُقَلَّده أو يكفيه غلبة الظن ؟.

فالجواب[2]: يكفي من العامة التصميم على الاعتقاد المستقيم، وإذا حصل الاعتقاد مبنياً على قول بعض العلماء أجزأ لأنه عليه السلام حَكَم بإسلام الأعرابي والعامة مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوبة لذلك. وكذلك أجرى علماء السلف العامة [7ب] على ذلك في جميع أحكام الإسلام مع العلم بأنهم لايعرفون تلك الأدلة، ولا يجزىء الظن في ما يجب اعتقاده لأنه يجوّز النقيض على الله تعالى، بخلاف الجازم لأنه غير مجوِّز.

قلت: ولابن رشد في مسألة تأتي ما يقتضي أنّ الأعراب لم يسلموا حتى تلوح لهم الأدلة، لا سيما ما ورد في القرآن منها، لكن الأدلة الواضحة المشهورة منها فيُكتفى بها في مطلق الإسلام ويقتضي أيضاً مع ما تقدم جواز تقليد الأئمة

(1) القرآن: النحل 43.

(2) في ب وج : فأجاب.

الأموات إذا ثبتت عدالتهم. قال الفهري: بل هو معتدّ به ـ لا سيما في زماننا ـ لعدم المجتهدين. ولو بطل مذهب بموته لما كان إجماع السلف بعد انقراضهم حجة. قال: والمشهور لايجوز تقليده ولامذهب له، ولايُنسب له قول في الحال.

وفائدة تدوين المذاهب ونقل الأقوال معرفة طرق الإرشاد إلى كيفية بناء الحوادث بعضها على بعض، ومعرفة المتفق عليه من المخْتَلَف فيه. ويقتضي كلامه أنه يجوز للمقلد الانتقال من مذهب إلى مذهب في مسألة معيَّنة أو يعمل بمذهب إمام في مسألة وينتقل في قضية أخرى لغيره، أو يلتزم مذهب إمام كَمَالِكٍ ثم ينتقل إلى غيره.

أما الأول: وهو التقليد في مسألة معيَّنَة فقال الفهري: إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم، فليس له الرجوع الى غيره اتفاقاً. وقال ابن الحاجب: لا ينتقل عنه بعد تقليده اتفاقاً. قلتُ: وهذا يحتمل أن يكون بعد أن الْتَزمَ مَذْهَبَه في هذه المسألة وإن لم يعمل أوإذا عمل.

والقسم الثاني: أن ينتقل في قضية أخرى الى غير الأولى. فقال: الفهري: قيل المختار جوازه للقطع في وقوع ذلك في زمن الصحابة وغيرهم ولا منكر.

وأما القسم الثالث: هو الانتقال من مذهب إمام الى غيره ففيه ثلاثة أقوال بالجواز والمنع، والثالث إن وقعت حادثة فقلده فيها فليس له الرجوع، وهو معنى كلام ابن الحاجب فثالثها كالأول. والتزام مذهب معين بنذر فيه خلاف يأتي ـ إن شاء الله ـ في الأيمان.

ومن هذا الباب ما ذكره عز الدين في نوازله **ونص السؤال:** في العامي هل يجب عليه في الفروع تقليد الأفضل أم لا؟ أو يقلد[1] من شاء مالكاً أو الشافعي والحنفي؟ وهل يستوي الحكم في ذلك في اتّباع الرخص أو غيرها؟.

فأجاب: الأصح أن العامي لايجب عليه تقليد الأفضل لأن الناس لم يزالوا يسألون الفاضل والمفضول من زمن الصحابة وإلى الآن، مع أن المفضول كان لا

---

(1) أربع كلمات سقطت من أ.

يمتنع من الفتيا فيما خالفه فيه الفاضل. ولم يقل الفاضل لايجوز لأحد تقليد غيري من المفضول. وله أن يقلّد في كل مسألة من شاء من الأيمة، ولا يتعيّن عليه إذا قلّد إماماً في مسألة أن يقلّده في سائر[1] مسائل الخلاف، لأن الناس من لدن الصحابة الى أن ظهرت المذاهب يسألون في ما عرض لهم العلماءَ المختلفين من غير نكير، وسواء اتبع الرخص في ذلك أو العزائم [8أ] لأن من جعل المصيب واحداً لم يعيّنه، ومن جعل كلَّ مجتهد مصيباً فلا إنكار على من قلّد في الصواب.

وسئل أيضا عمن يشتغل بطرف من العلم فيجد في كُتب الفقه خلافاً بين العلماء في مسألة، هل يحلّ له العمل على قول من أراد منهم؟ أو يجب عليهم استفتاء عالم البلد؟ وهل لمن كان بهذا الوصف إذا سأله عامي يعرف النقل فيه، هل يجوز له أن يخبره به، ويحل للعامي الاعتمادُ على قوله أم لا؟.

فأجاب: إن كان ذلك الكتاب مشهوراً بين الناس معروفاً ببعض أرباب المذاهب جاز أن يعتمد على ما يُذْكَر فيه إن لم يكن محتَمِلاً لأمر آخر أو مقَيَّداً به. والأوْلى أن يسأل المفتي في ذلك. فإن كان محتملاً للتعليق على شرطٍ، أو قيّد آخر ينفرد بمعرفته المفتي، لم يجُزْ له الاعتماد عليه، والأوْلى الْتِزام الأشدّ الأحوط لدينه، فإنّ من عَزّ عليه دينه تورّع، ومن هان عليه تَبَدَّع. وكذلك الحكم في إجابة العامي إذاسأله من وقف على ما في الكتاب. ومن الورع أن يُخْتَار للفتيا الأعلم الأورع. ولا يسأل عن دينه إلاّ مَنْ يثق بسعة علمه وتورّعه من التهجم على الفتيا.

وسئل أيضا: هل ينبغي أن يسأل المفتي المستفتي عن مذهبه ما هو، فيفتيه به أو يذكر له ما يعتقده من مذهبه؟.

جوابها: لا ينبغي للمفتي أن يسأل عن مذهب المستفتي، وعلى ذلك درَج الصحابة والتابعون والمفتيون من السلف والخلف، ولاسيما إن كان مذهب المستفتي ضعيفاً أو فاسداً.

---

(1) عشرون كلمة سقطت من أ.

قلت: وهذه المسائل نحو ما تقدم في جوابه الأول. وجرى في كلامه أنّ مَنْ ليس بمجتهد يجوز أن يفتي بمذهب المجتهد. الفهري وهو المشهور. وقال أبوالحسن: لايجوز، قال: والمختار إن كان مطلعاً على مآخذ مجتهده أهلاً للنظر فيها فإنه يجوز وإلاّ فلا يجوز. واحتج المانع أنه لو جاز لكان للعامي، لأنه لم يسأل إلا عمّا عنده. والاعتراض عليه أنه لا علم عند العامي، وأقَلّ درجاته أن يكون له أهلية ترجيح وجه على وجه.

قلت: فظاهره أن العامي متَّفَق عليه، وتقدم لعز الدين ما يقتضي جوازه، وجرى في كلامه أيضاً أنه يجوز الاعتماد على الكتب المشهورة. وظاهره لو لم تكن له فيها رواية إلاّ شهرتها.

وفي نوازل ابن رشد **سئل**: هل يستفتي من قرأ الكتب المستعملة مثل المدونة والعتبية دون رواية أو كُتب المتأخرين ثم لا يوجد لها رواية أم لا؟ فإن أفتى بها هل تجوز شهادته أم لا؟.

فأجاب: من قرأها على الشيوخ وأحكم معانيها وفهم أصولها بما بُنيتْ [8ب] عليه من الأصول الأربعة وأحكم وجه القياس وعرف الناسخ من المنسوخ، وسقيم السنة من صحيحها، وفهم من اللسان ما يُعْرَف به الخطاب، جازت فتواه بما ينزل من المسائل باجتهاده، مما لا نصّ فيه. ومن لم يبلغ هذه الدرجة فلا تجوز له الفتوى في النوازل[1] برأيه إلاّ أن يخبر برواية عن عالم فيقلد فيما يخبر به، وإن كان فيها اختلاف أخبر بما ترجّح عنده إن كان أهلاً للترجيح، وجاز للحاكم القضاء بقوله إن لم يجد مَن استوفى شرائط الاجتهاد، ويقلده القاضي في فتواه. وإنْ لمْ يتفقّه في قراءته فلا يحلّ استفتاؤه ولا تجوز له الفتوى لقوله عليه الصلاة والسلام (إن الله لا يقبض العلم، بل انتزاعاً ينتزعه) الحديث. وفيه (فإذا كان ذلك الزمان اتخذ الناس رؤوساً جهَّالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا) وقد أدركنا هذا الزمان.

وسئل اللخمي عمّن عَدِم إماماً يستفتيه، فينظر في الدواوين المشهورة هل

(1) سقط الجار والمجرور من أ.

يعمل بما فيها؟ وهل يلزم العالِم أن يقلد عالِما في نازلة نزلتْ به. وإذا سأل العامي مفتياً وثَمّ من هو أعلم منه هل تجزيء بذلك أم لا ؟ وكيف لو كانا متساويين فافتى أحدهما بما يريد وأفتى الآخر بما لا يريد.

فأجاب بأنه إذا عـدم الإنسان من يفتيه فليرجع لما في الكتب للضرورة، والعمل بما في الكتب لمن لا يدري لاينجو من الخطأ من وجوه منها؛ أن النازلة لا تجيء مثل نص الكتاب إلاّ نادراً وأكثر ما يجيء شبيهٌ لها. وبذلك الشبه يغلط الناس فيكون بينهما شيء يغيّر المعنى ويخرجها عن شبهها فمن لاعلم عنده أو لا علم له بالأصول التي قال بها القوم يخرج من الأصل ويقع في الخطإ وهو لايعلم.

وأما قوله هل يلزم العالم أن يقلد عالماً، فإن كان ينسب الى العلم ولم يكشف عن الوجوه التي تجوز بعد علمها وكان الذي يريد أن يقلده مثله، فالجميع على ما ذكرتُ لك على الوقف. وإن كان من أهل النظر ممن تجوز له الفتيا فلا يلزم أحداً منهما أن يقلده الآخر، وفرض كل واحد منهما ما تَبِينُ له صحّته. ولايجوز له أن يرجع إلى قول صاحبه. واخْتُلِف إذا نزلت به نازلة ولم يتبين له فيها وجه وضاق الوقت وخاف دخول حَنَث أو شبهه هل يجوز له أن يقلده أم لا ؟ وتقليده عندي حينئذ واسع. وإذا كان بالبلد إمامان كل واحد منهما يجوز له أن يفتي جاز للعامي أن يقلد أيهما أحبّ، أَعْلَمَهما أو الآخر، إلاّ أنه يُستحبّ تقديم الأعلم ولا يَحْرُم، ولو حرم لم يجزْ أن يُستفتَى عالم وفي البلد أعلم إذ لا يمتنع[1] أن يكون الأدْوَن أعلم بهذه المسألة [9أ] لأنّه قد يكون أحكم في باب أو نازلة إذ لا يوجد أعلم في كل نازلة. والتفاوت حاصل بين بعض الشيوخ دون بعض.

وسئل أيضاً هل تصح المناظرة في الموطأ ولم يسمعه على أحد ولاعنده كتاب صححه؟ وكيف لو ناظر فيه بكتاب صحيح ولم يرْوِهِ وهل يجوز أم لا؟.

فأجاب: لا يصح لمن لم يبيّن في العلم ولا سمعه ولارواه الجلوس لتعليمه الموطأ ولاغيره من الأمهات ولوكانت مشهورة. ولو قرأها وتفقّه على الشيوخ فيها

---

(1) في أ: يلزم.

أو حملها إجازة فقط، جاز أن يعلم ما عنده عن الشيوخ من معانيها، وأن يُقرئها إذا صحّح كتابه على رواية شيخِه.

قلت: فظاهر هذا الكلام وما تقدم من فتاوى القرويين: أنه لا يصح أن يفتي من الكتب وإن كانت مشهورة، حتى يأخذها عن الشيوخ ويعرف مَحَاملها، وإلاّ لم يجز له الفتوى بوجه، خلاف ما تقدم، لظاهر كلام عز الدين. وجرى في كلامه أيضاً أن الرّخص والعزيمة في العمل بذلك واحد لا مزية لأحدهما على الآخر، سواء قلنا إن كل مجتهد مصيب أو لا إذ لا يتعين عنده مَنْ هو الصواب[1].

وقد سئل عن تناول ما اختَلَف فيه الفقهاء كشافعيّ رأى مالِكيّاً غصَب طعاماً فنقله، أو عقد عقداً فاسداً في عين وخلطها، وقال: ملكتُ ذلك على مذهبي، فهل مَلَكَه مُلكاً صحيحاً لا شبهة عليه فيه أم لا؟ وهل يجوز للشافعي أن يعامله بالشراء منه والأكل له أم لا؟.

فأجاب: لاينبغي لمن قلّد الشافعي أن يفعل ذلك وهذا مما يتأكد فيه الورع، وإن قلد مالكياً في هذا أو مثاله فلا بأس به. وإن كان شافعياً مقلداً لمالك في هذا. ولعل هذا مما تشتد كراهته لبغد المأخوذ فيه.

قلت: فظاهره أن العزيمة في هذا أرجح من الرخصة إلاّ أن يقول: إن هذا مما تعارض فيه الحَظْروالإباحة فالورع تركه بخلاف ما أشرنا إليه.

وفي أسئلة المازري، سألنا الشيخ المحدّث المعروف بالجزايري: هل يسوغ لي الأخذ بقول ابن المسيب في المبْتُوتة وإحلالها بالعقد أم لا؟ وهل المسألة من مسائل الفروع أو الأصول ؟وكل مجتهد فيها مصيب، وإن قلدتُ ابن المسيب فهل علَيّ اتباعه أم لا ؟.

فأجاب: هذه المسألة تقدم لي فيها إملاء مبسوط لمّا ورد عليّ سؤالها من تونس، وقد تزوج رجل قرأ عليّ قديما شيئاً من علم الأصول امرأة طلقها ثلاثاً ثم استباحها بعد رجل عقد عليها ولم يطأها. فجاءني من قِبَل القاضي وفقهاء البلد

---

(1) كلمة سقطت من أ.

سؤال في الذي سُئلتُ عنه، فأكثرتُ التكبير عليه وبالغتُ حتى أظن أنه سمحتُ لهم في عقوبته وذكرتُ لهم أن هذا باب إن فتح حدث فيه خروق من الديانات وتباعات في تقليد الأحكام والرجوع إلى علماء انقرضوا دون [9ب] العالم النّظّار[1] من أهل العصر على خلافٍ بين الأصوليين في تقليد العالِم مع وجود عالم نظّار.

وإنني رأيت من الدين الجازم والأمر الحاتم، أنْ أنهى عن الخروج عن مذهب مالك وأصحابه حماية للذريعة. ولو شرع هذا لقال رجل: أنا أبيع ديناراً بدينارين تقليداً لما رُوي عن ابن عباس ثم يقول آخر: أتزوج امرأة واستبيح فرجها من غير ولي ولا شهود تقليداً في الولي لأبي حنيفة وفي الشهود لمالك وبدانق تقليداً للشافعي. وهذا عظيم الموقع في الضرر.

وقد كان يحسم مادة هذا في الأعصار الماضية مع ورع أهلها وتحفظهم عن أعراضهم ودينهم، فكيف إذا انتهى الأمر إلى من تقاصر حاله عن حال مَن مضى تقاصرًا لايخفى على عاقل، وهذا الزمان أحرى أن يحسم مادة التساهل فيه في أمور الديانات. وهبْ أني أبحثُ لهذا السائل أن يفعل في نفسه فنكاحُه لايخفى عن عاقل فهو أولى بالحسم من غيره. وقضاة بلده وفقهاؤهم لايأخذون بذلك بل يفسخون ويبطلون نكاحه ولاتسمح أنفسهم بترك[2] مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة لاتفاق الأمصار على تقليده. وكيف تسمح له نفسه[3] بفرج يستبيحه اليوم ويردّه القاضي غداً وربما عاقب عليه.

وأما **السؤال** هل هذه المسألة من مسائل الأصول أو الفروع؟ فالأصح عندي أنها من مسائل الفروع لأن سبب الخلاف فيها أمور ظنية لاقطعية. فقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[4] فلفظ النكاح يطلق على العقد حقيقة وعلى الوطء حقيقة، أو على الأول مجازاً والثاني حقيقة. ثم يرجع الى اختلاف الأصوليين في

---

(1) في أ و ب: الناظر، والإصلاح من ج.
(2) كلمة تكررت في ب.
(3) أربع كلمات سقطت من أ.
(4) القرآن: البقرة 230.

تعميم المشترك بين حقيقتين مختلفتين أوْ لا ؟ وكذلك اشتراك اللفظين الحقيقة والمجاز هل يعمّ؟ وهو اختيار أبي المعالي أو لا، وهو اختيار القاضي في التقريب، وذكر علّته. وهو من دقائق مسائل أصول الفقه فينظر الناظر فيه حتى يتحقق الصواب، وينظر أيضاً من جهة حديث رفاعة وخطابه عليه الصلاة والسلام للمرأة بقوله (لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك) معيّنة، هل يُقْصرُ الحكم على عينها حتى يأتي مايدلّ على التعدي، أويتعدى الحكم إلى سائر الناس؟ وهو المشهور وعليه أكثر الأصوليين.

وكان بعض أشياخي يقول: إن هذا الحديث لما خرج معلّلاً فكأنه من باب طرد العلة لا من باب تعدّي اللفظ إلى غير المخاطب. وما قاله [10أ] يتّسع المقَال فيه. فإن قلنا: لايتعدّى فلاحجة فيه ولابيان في القرآن. وإن قلنا يتعدّى أو من باب المتعيّن[1] فيرجع الى خلاف الأصوليين في تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد، وهو نصٌ في عين النازلة، لكنه مظنون، أو لا يخص لأنه مقطوع النقل، فهو أرجح من المظنون. وهذا بعد تصْفيته مما قدّمناه من الاشتراك في الحقائق أو الحقيقة والمجاز. فمن له أدنى فهْم عرف مابعد هذا. فهذا الذي قلنا يؤيّد أنها من مسائل الفروع. وإن كانت من مسائله فقد قدّمْنا ما يمنع هذا الرجل من هذا.

وأذكر إذْ كنتُ مراهقاً للبلوغ بين يديْ أستاذي[2] وإمامي وكان أول يوم من شهر رمضان وبات الناس على غير نية الصيام فقلت: لا أقضي هذا اليوم على مذهب بعض أصحاب مالك في رواية شاذة، فأخذ بأذني أستاذي فقال لي: إن قرأتَ العلم على هذا فلا تقرأه، إن اتبعتَ منه بنيات الطرق جاء مثل زنديق. بهذا اللفظ. فأنت ترى أيمتنا الذين كانوا يخافون الله يبالغون في النكير على المتساهل في الدين والخروج عن مذهب مالك. وقال عليه الصلاة والسلام (دع ما يُريبُك إلى ما لا يُريبك).

---

(1) في ب وج: التعليل.
(2) كلمة سقطت من ب.

وسئل المازري أيضاً عن القاضي العامي هل يقيم لنفسه فقيهاً برأيه يستفتيه؟ وكيف لو قال شهد عندي بعض أهل العلم ومَن يُشار إليه بشيء من هذا و يخالفه في الباطن ولا يستطيع مكاشفته، أو كاشَفَهُ ولم يقبل وقام على حكمه ومايقول هل ينظر فيه من يأتي بعده أم لا؟ وهل أحكامه صحيحة أم لا؟ وكيف لو قال هذا المفتي إنه يفتي بكل رواية وقعتْ، وقال إنه مقلِد وليس عليّ أن أنظر في الأدلة، وإنما أقلد مَن تقدم قبْل؟ قال: إذا كان في مسألةٍ روايتان أو ثلاثة، واتفق من تقدم على تصويب إحداها وقال: إن لي أن آخذ بأضعفها ولا حرج عليّ في ذلك، وهو يسوّغ للمفتي المالكي أن يخرج عن مذهبه إلى مذهب أصحابه. وإذا وقعت نازلة ليس فيها نص في المذهب هل ينتقل لمذهب الشافعي إن وجد فيه نصا؟.

فأجاب: هذا سؤال يفتقر إلى كلام كثير، والذي حضرنا في الوقت نذْكره. فأما القاضي المذكور صفته فلا خلاف أنّ إقامة المفتي ليس إليه وإنما هو لأهل الحل والربط وهم الفقهاء، وهو مسطور لمن تقدم وتأخر. وفي وقوف أستاذه نظر إذا لم يكن وقف عن ذلك سواه من العلماء. ولقد توقف بعض [10 ب] القضاة بفتوى بعض أشياخنا لتوقّف أستاذه عنه وإطلاقه في جهته، أنه ليس من أهل الفتوى. وقول القاضي شهد عندي أنه من أهل الفتوى لاحِقٌ بالأول إلا أن يكون ذلك مشهوراً، وهذا يجرّ الى الكلام على الخِلاف وهو أصل واحد. فإن كُلّم على ذلك فلم يقبل وذلك لشدة سطوته وغلَبة من معه على ذلك فعلى مَن وُلي بعده تعقّب أحكامه وفسْخ جملتها ممنوع للضرر الداخل على المحكوم لهم. وأما عدوله عن فتاوى المذهب وما صوّبه الشيوخ فهو من أدل دليل على ضعف علمه وعدم دينه، ولو كان عارفاً بالتقليد لما عدل عما صوّبه الشيوخ من غير نصب أدلة، فكيف لو نصبوا عليها أدلة. وكذا حجته بقوله: أنا مقلِد يلحق بما ذكرناه، ولا تعويل على ما نقله القاضي في التقريب من رواية من قال بالتخيير، إذ القاضي كان يكتب أشياء ويسكت عنها أو يذكرها عن غيره. وذكر أبو المعالي أنها مضافة إلى هاشم صاحب الجاحظ والراوندي ـ وأطلق اللعنة عليهم ـ وكذا ابن قتيبة ذكر أنهم ممن ذكر في الخمر رواية، وقالوا في كتاب الله تأويلاً فاسداً فأطلق عليهم اللعنة وذكر أن شغلهم

إدخال الدَّلْسَة على المسلمين، وجزاء من تتبع هذا اللحوق بهم.

وأما خروج المالكي إلى مذهب أصحابه لمن أوجب ذلك في نفسه، أو لمن قلده فلا حرج فيه. والمفهوم من شيوخ متأخّري المذهب أنّ كل سائل ما يريد إلاّ ما وقع لمالك وأصحابه وعلى ذلك يقع قول من أشار إليه بقوله: وقع هذا في المذهب ولا يشير إلى مالك وحده، وفي أخْذه لنفسه بالمشهور عنده نظر، إذا كان مقلداً لأن هوى النفس لا يُملك، والأوْلى به تقليد غيره ولو كان مثله في المنزلة. وأما خروجه إلى مذهب الشافعي فيما لا يجد فيه نصاً فليس يُساغ له وهو محمول على تقصيره ولو اجتهد لوجَدَ، ولو فتح هذا أو سوّغ لأدّى إلى الخروج الى ما لا ينبغي تسطيره. ومن وكّل الأمر إلى مولاه، أرشده وهداه.

قلت: وما قاله هو معنى[1] قول ابن بشير: لا نص وللشافعي كذا، ولأبي حنيفة، والمذهب كأنه يميل إلى كذا. وتعقب طريقة ابن شاس ومن تبعهم في اتباعهم الغزالي في بعض المسائل وهي ليست منصوصة في المذهب لاتّباعهم إياه في صنعة التأليف.

وفي نوازل ابن رشد: قرأ عليه من كلام أبي [11 أ] جعفر الطحاوي في الاجتهاد فاختصره فمن ذلك ما رُوي عن النبي ﷺ: كان في ما يأمر به الرجل إذا ولاه سرية (إذا حاصرتَ أهل حصن فأرادوا أن تنزّلهم على حكم الله فلا تنزلهم عليه فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك) فيه دليل على أن الاجتهاد فيما ليس فيه قرآن أو سنة أو إجماع. إذ لا تُجْمِع الأمة على ضلالة. وإن كُنّا لا ندري هل هو صواب عند الله أم لا؟ وهو المفروض علينا مع الاجتهاد هل هو صواب أو خطأ[2]؟ إذ لم يكلفنا الله ما لا نُطيق وهو معرفة الصواب. وقد نهى النبي صلى ﷺ أن ينزلهم على حكم الله إذ لا يدري هل أصاب أم لا. وإنما أمره أن ينزلهم على حكمه وهو الاجتهاد المعرّض للخطأ والصواب.

---

(1) كلمة أضيفت في ج.
(2) جملة سقطت من أ.

ومنه قصة بني قريظة: حكم فيهم سعد بقتل رجالهم وسَبْيِ ذراريهم وقَسْم أموالهم فقال عليه الصلاة والسلام إنه وافق الحق. وإذا ثبت هذا في الدماء والفروج فهو في الأموال أولى.

ابن رشد: الذي عليه المحققون أن كل مجتهد مصيب ودليله حديث معاذ المشهور وهو قوله فيه (فإن لم تجد؟ فقال: أجتهد رأيي، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسوله) وما أرضاه فقد أرضى الله ويستحيل في حقه تعالى أن يرضى بخلاف الحكم عنده. وهي مسألة أصول فلا يُحتجّ فيها بخبر الآحاد والظواهر المحتملة. ويحتمل أن يكون معنى (فلا تنزلهم على حكم الله) أي على نص حكم الله، إذ لا يدرَى لعله نص[1] أم لا، وأنزلهم على حكم الاجتهاد لعدم النص فيوافق حكم الله الذي شرعه وأخبر عنه وحرّم العدولَ عنه بالإجماع.

وقوله عليه الصلاة والسلام (القضاة ثلاثة) الحديث، وفيه (رجل عرف الحق فقضى به فهو في الجنة)، فقال قائل: القاضي بالحق هو الذي وفق على الحكم عند الله فلا ينبغي الاجتهاد، لما فيه من الخطأ والصواب، ولم يكلفنا ما لا نطيق. وقوله عليه الصلاة والسلام (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران) الحديث. وأصح الاجتهاد فيه فيما لا نَصٌّ كتاب ولا سنّة ولا إجماع فيه مع تجويز الخطأ لكن ما أمر به رسول الله ﷺ هو حق.

ومن الدليل على صحة الاجتهاد قضية داود وسليمان ـ عليهما الصلاة والسلام ـ في قوله تعالى ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ الآية[2]. واستدل من قال: المجتهد قد يصيب وقدْ لا، بما رُوِي أن سليمان ـ عليه الصلاة والسلام ـ سأل ربه أن يؤتيه حكما يصادف حكمه فأعطاه إياه، ولو كان مصيباً مطلقاً لم يكن لسؤاله معنى. وروي أن عمر ـ رضي الله عنه ـ كتب بقضية إلى عامله فكتب: هذا ما أرى اللهُ عمرَ، فأمره عمر بمحوه وأمر بكتْب: هذا ما رأى عمرُ فإن

(1) في أ: لعله رضا.
(2) القرآن: الأنبياء 78.

يَكُ صواباً فمن الله وإن يَكُ خطأ فمن عمر. وقضية ابن مسعود لما سئل عن قضية التي مات عنها زوجها قبل الدخول والتسمية: أقول فيها برأيي فإن يك خطأ فمن قِبَلي وإن يك صواباً فمن الله.

قوله في حديث القاضي الذي هو في الجنة هو ذلك الحق، يريد الذي فيه النص عن التأويل الفاسد غير الصحيح لأنه [11 ب] أخرج القاضي بالاجتهاد عن موضع الاجتهاد وبتقسيمه القضاة إلى ثلاثة أقسام لأن فيه نسبة التقصير إليه في التقسيم، وحاشاه من ذلك لعصمته إذ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[1] وحمله على هذا التأويل اختباره أن المصيب واحد بل في الحديث ما يدل على أنّ كل مجتهد مصيب لأنه قال في قاضي الجنة: عرف الحق وقضى به، ومعرفته إياه بنص أو سنة أو إجماع أو اجتهاد في موضعه. فلا يجوز إخراج المجتهد عن هذا التقسيم لأن فيه نسبة التقصير في التقسيم أو مخالفة الإجماع. لأنه إن لم يكن من أهل الجنة فهو من أهل النار إذ ليس هناك إلاّ الداران، ولا بعد الهدى إلاّ الضلال. وكيف يكون من أهل النار من فعل ما تعبّد به ممّا له فيه أجر أو أجران. فإذا ثبت كونه من أهل الجنة ثبت أنه ممن عرف الحق، وهو نص في موضع الخلاف. فإذا تقرّر هذا حُمل قوله: وإن أخطأ فله أجرٌ أي كما أخطأ النص، إن ثبت فيه، لأنه أخطأ حكمَ الله أو أخطأ أن يحكم بالحق في الظاهر لمن هو له في الباطن، إذ قد يخطيء بذلك مع النصوص التي لا يُختلف أنه مَن حكم بها حكم بحق. وعلى هذا يؤول ما تقدم لعمر وابن مسعود، وكذا في قصة سليمان ـ عليه الصلاة والسلام ـ مع أن الاحتجاج به في هذا غير جائز، لأن القول بتصويب المجتهدين فيما طريقُهُ العلم لا يُحتج عليه بخبر الواحد.

وقال فيما روي عن عمر أنه قال: اتّهموا الرأيَ على الدين. وقول سهل بن حنيف يوم الجمل: اتهموا آراءكم، لقد رأيتموني يوم أبي جندل، ولو استطعت أن أردّ أمر رسول الله ـ ﷺ ـ لرددتُه في هذين الأثرين: إنّ الرأي قد يصادف وقد لا

(1) القرآن: النجم 3ـ 4.

يصادف، وإن ما أُطْلق لنا من مسائل الاجتهاد، وقد يصادف الرأي الصواب وقد لا يصادف، ونحن محمودون في اجتهادنا إذ لا استطاعة في غير ذلك. ودليله الحديث إذا أصاب الحاكم وإذا أخطأ. إذا كانوا قد اجتهدوا رأياً. وهذا قول أهل السلامة ممن يتعاطى الفقه ومَنْ سواهم ممّن دخل في الغُلوّ القائلين[1] إذا اجتهد بآلة الاجتهاد فهو مصيب حتى لو نزل في القضية شيء لم يكن إلاّ كذلك. فهو قول منكر فنعوذ بالله منه وعلى هذا المذهب إبراهيم بن إسماعيل فحدثني أبو جعفر قال: لما بلغني هذا القول عنه فقلت له: استعمل الاجتهاد غاية جهدك في مسألة فقهٍ، ثم تبيَّن لك خلافه، قال: نعم نحن في هذا أكثر تهاوناً، فقلت له: هل قولك إنك بلغت الاجتهاد وغايته العظمى لو نزل القرآن لنزل به هل هو إلاّ مخالف لهذا، فانقطع بين يدي الشيخ انقطاعاً وما ردّ عليّ حرفاً. وقد أجاد أبو جعفر وقد أقامَ الله حجّته حتى قُطِع من غلا.

ابن رشد تقدم مثل هذا من مذهبه. والذي عليه المحققون هو ما أنكر والعياذ بالله منه، إذ لا اختلاف بين أهل السنة: أن الذي يشرعه الله في دينه هو الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه ولا إجماع فإذا أمر الله به هو الحق عنده، إذ من صفة الباري تعالى الأمر بالحق ويستحيل أن نتعبد عبادة لغيره.

وقوله إذا أنتج اجتهاده [12 أ] أمراً فهو الحق الذي لو نزل القرآن لنزل به ليس كما تأوّله، ومعناه أنه لو نزل القرآن بتصويب ما مضى به الحكم من جهة الاجتهاد في حق كل من حكم به فهو موضع الحكم به، لأنه لو نزل القرآن لنزل بإقرار الحكم على جميع العباد لاستحالة إقرار جميعهم على ما قد يتضادّ من الأحكام باختلاف من المجتهدين. فاعتقد ابن عليّة صحة هذا القول ولم يفهم معناه. فلذا انقطع عن الجواب. ولو فهم وتيقّن الحجة لما انقطع، ولَقال ينزل بتصويب حكمي على ما أداه الاجتهاد، وما دمتُ معتقداً صحته وتصويبه حكمي بالثاني إذا بانت لي صحته وهو جائز في حكم الله كالنسخ الذي قام به الدليل وكمل به الشرع. وأما

---

(1) كلمة سقطت من أ.

قول عمر فمعناه التحذير من التضييق في الاجتهاد، ومثله قول سهيل وقد قاله الفريقان أحدهما مخطىء قطعاً بخلاف المختلفين في الاجتهاد.

وقوله عليه الصلاة والسلام (تركتُ فيكمْ أمريْن) الحديث وقوله(إياكم ومُحْدَثَات الأمور) الحديث وقوله (من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رِدٌّ) مع قول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. فمعناه ما أُحْدِث من النوازل لا نصّ فيها في الأصول الثلاثة فيستنبط لها أحكاماً منها لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1] ومعناه الى كتابه وسنّة نبيه وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ﴾ الآية[2] فجعل المستنْبَط من الكتاب والسنة عِلْماً يجب الحكم به فرضاً. وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾[3] فلا نازلةَ إلاّ وحكمها في الكتاب، إما نصٌ أو دليلٌ عَلِمَهُ من عَلمه[4] وجَهلهُ من جَهلهُ.

ومثل هذا الاستنباط ما روي أن أبا بكر جلَد في الخمر أربعين، وعُمر بعده كذلك، إلى أن جاء خالد بن الوليد فذُكر له أن الناس استحقوا العقوبة في الخمر وانهمكوا فيها، فقال عمر لمن حضره وهو علي وطلحة والزبير وابن عون: ما ترون في ذلك؟ فقال علي: يا أمير المؤمنين نرى أن تجلد ثمانين، لأنه إذا شرب سكر وإذا سكر هَذَى وإذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون، وتابعه أصحابه فقبله عمر فاستنبطه من الكتاب.

والأصل في استنباطهم الأصل المتفق عليه أن الحدود وُضعتْ للزجر عن المحارم، فزيد حدّ الخمر إلى أشْبَه الحدود إليها في القرآن وهو القذف للمعنى الذي ذكره علي ـ رضي الله عنه ـ فهذا معنى قول عمر بن عبد العزيز أنه تحدث لهم أقضية مُبتدَعة بالهوى خارجة عن الكتاب والسنة.

---

(1) القرآن : النساء 59.

(2) القرآن: النساء 83.

(3) القرآن: الأنعام 38.

(4) كلمتان سقطتا من أ.

قلتُ: وقد جرى في هذا السؤال وفيما قبله ذكْر الاجتهاد فلا بُدّ من معرفته. فقال الفهري: هو لغة بذل الوسْع في فعلٍ من الأفعال. يقال[1]: اجتهد في حمل الصخرة، ولا يقال اجتهد في حمل نواة[2]. وهو في عُرف الشرع بذل الوسْع في طلب الأحكام الشرعية، وطالب ذلك له أوصاف وشرائط، وضابطها إجمالاً: المشتغل بمعظم أحكام الشرع نصاً واستنباطاً. فيدخل بالأول الكتاب والسنة، وبالثاني الأقْيِسة والمعاني. ومن حيث التفصيل يشترط فيه العقل والبلوغ ولا يشترط فيه ذكورية ولاحرية. ويحتاج بعد العلم بتصديق [12 ب] الله ورسوله إلى العلم باللغة والنحو والتصريف وطُرق البلاغة. فإنّ مأخذ الشرع ألفاظ القرآن المعجِز بلاغته ونَظْمُه وأسلوبه ومعناه وألفاظ السنّة ولا بدّ من أهلية الفهم للمعاني المشعِرة به والمستودَعة في سياقها وترتيبها وتنزيلها[3] على ما لا يُخلّ بفصاحتها. ولا يشتغل بذلك إلاّ مُبَرَّز في العلم ونهج البلاغة. ولا يشترط فيه معرفة غرائب اللغة.

ومن شروطه أن يكون عارفاً بالكتاب والسنن المتعلقة بالأحكام، مميّزاً بين صحيحها وسقيمها وأحوال الرواة في التعديل والتجريح. وعالماً بسيرة الصحابة وبما اجتمعت عليه الأئمة كي لا يخرق الإجماع. وأن يكون عالماً بالمتقدم والمتأخر من النصوص والناسخ والمنسوخ. وأن يكون عالماً بوجوه دلالة الأحكام الشرعية وطرائقها وكيفية استثمار الأحكام منها، وهو العلم الملقَّب بأصول الفقه.

فلا يشتغل بالنظر دون معرفة استعمال الأدلة بشرائطها والتمكن من استنباط أحكام الله تعالى بالنظر والطرق الموصلة إليها فيُجري الفروع على أحكام الأصول. ويكون عالماً بمراتب الأدلة بما يجب تقديمه منها. ولا بُدّ أن يكون له فقه نفس وهي غريزة ولا يتعلق بها الكسب.

---

(1) كلمة سقطت من أ.

(2) في أ: يراه، وفي ب: امرأة، والإصلاح من ج.

(3) كلمة سقطت من أ.

ومن كانت هذه صفته وجب عليه النظر في الأحكام، ويحرم عليه تقليد غيره فيما يقدر على إدراكه منه، إلا أن يكون حقاً له أو عليه فيجب رجوعه إلى حاكم يحكم بينهما باجتهاده. ومن بلغ هذه الدرجة فلا يجب عليه قبول فتوى غيره إلاّ أن يكون ثقة عدلاً مأموناً في دينه. ويجب على العامي الرجوع إليه فيما أصابه. والعامي مَن ليس له ما ذكرنا من آلة الاجتهاد.

وتقدم قول بعض معتزلة بغداد أنه يجب على العامي معرفة وجوه الأدلة وردّه. واختُلِف هل يتصف بالاجتهاد من له أهلية في بعض الأحكام؟ والأقرب صحته، إذْ لا مانع من أن لا يكون مُحكِماً بعلم المواريث فقط دون غيرها وحفظها.

وفي جواز فتوى المبتدع الذي لا يكفّر ببدْعته خلاف، مثل ما تقدم في مسائل الاجماع.

قلتُ: وأما إن كان في تكفيره خلاف فقال المازري: فعلى القول بالتكفير فلا يلتفت إليه وعلى عدمه فيه خلاف ذكره في أول كتاب التجارة حين خالف فيها الأصمّ - وهوَ مبتدع - الفهري.

كما يجب أن يكون المجتهد مستفرغاً جهده في التخصيص والمعارف وكيفية اجتهاده فحينئذ يحكم. قال الشافعي: إذا رُفعتْ مسألة للمفتي فعرضها على نص الكتاب، فإن أعْوزَهَ فعلى الأخبار المتواترة ثم على الآحاد، فإن أعوزه فلا يخُضْ في القياس حتى ينظر الى ظاهر القرآن فإن وجده نظر في مخصصاته من خبر أو قياس، فإن لم يجد مخصِّصاً حكم به. فإن لم يعثر على لفظ في الكتاب أو السنة نظَرَ في المذاهب، وإن وجد مجْمَعاً عليه اتبع الإجماع، فإن لم يجده خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية اولا.

وليس فيما ذكره مستدرَك إلاّ تأخير الإجماع وهو مقدَّم في العمل، وإنما أخّره لكونه إنما هو حجة لتضمّنه النص أو استناده إليه فإن أعوزه الجميع رجع للبراءة الأصلية. وإذا [13 أ] بذل وسْعه وتغيّر الحكم فقيل: تكفي غلبه الظن،

وقيل: لا بُدّ من اعتقاد جازم وسكون نفس، بحيث لا يجد مخصِّصاً ولا متعارضاً.
وقال القاضي: لا بد أن يحصل له العلم لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب.

وأما محلّ الاجتهاد فهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قاطع، فتخرج عنه العقليات، ومواضع الإجماع وما عُلم كونه من الشرع ضرورة. وينبني عليه أن المصيب في العقليات واحد والمخطىء فيها مخالف لملة الإسلام فيما يرجع للعقائد منها. وذهب العنبري والجاحظ إلى أن كل مجتهد فيها مصيب، ولها تأويل مذكور، وفيما ذكرنا كفاية.

وتقدم تقسيم ابن رشد للمفتين. وما تقدم لشيخنا أبي عبدالله بن عرفة ولعله إنما قصد المجتهدين في مسائل المذهب كما مرّ لابن رشد.

وفي الحاوي لابن عبد النور: **سئل** أبو محمد عبدالله بن علي بن مستاوي في إقامته بسَبْتة وصدوره عن أرض تلمسان سنة ثلاث وأربعين وستمائة عن أشياء يقتضيها جواب بعضهم وأوله: ورد سؤال يقتضي جواباً بأنه إذا وُجد لمالك قولان فأكثر ولا يُعرف منها السابق من المتأخر، فللمقلد أن يعتمد من ذلك على ما شاء ومن شدَّ[1] طرفاً من أدلة الاجتهاد هل له ترجيح أحد الأقوال؟ وكذا من حاز طرق أدلة الاجتهاد على القول بأنه ليس الآن هناك مجتهد فهو مذهبي المعتمد عليه، ومذهبي أيضاً أن لا يُلتفت إلى قول من قال بالتخيير في ما شاء من أقوال العلماء ومن قال بالتخيير في أقوالهم فهل ذلك في أقوال العالِم الواحد من المسألة الواحدة كالأول أو يقال بترجيح أحدهما؟

فإن قلنا بالترجيح لأحدهما فلا تقليد لصاحب الأقوال لا سيما إن كان ذلك حُدّ بطرق[2] الاجتهاد وإن كان بنوع من النظر مثل قوله: أصل مذهب مالك كذا، أو المعتَمَد عليه في كثير من مسائله كذا، والمعروف من فتواه كذا، أو جرى عليه العمل واستمر به الحكم فهل يعوّل على مثل هذا الترجيح في المسائل أوْ لا؟ وكذا

(1) بجميع الأصول المعتمدة: شذا. والإصلاح مقترح.
(2) في أ: بأحد طرق.

قول ابن المعدل: إذا تعذّرت رؤية الهلال في رمضان رجع إلى قول المعدلين هل هو نظر من ابن المعدل أو نقله عن إمام المذهب ولم ينقله أحد من أهل المذهب في ما علمتُ إلا ابن شاس ونقله في الاستذكار عن بعض أصحاب الشافعي وأنكر عليه ابن العربي وقال: إنما يُنسب إلى المطرف بن عبدالله بن الشخير وليْتَه ما قاله ولا نُسب إليه.

فأجاب: الذي تجوز له الفتوى في أيّ مذهب كان يجب أن يكون مجتهداً فيه كالمجتهد في حكم الشريعة، فإذا فرضناه مالكياً فيجب عليه معرفة نصوص مالك وظواهر ألفاظه وعامّها وخاصّها ومقتضاها ومفهومها ومطلقها ومقيّدها. فإذا وجد هذا قولاً لمالك فلا تحلّ له الفتوى به حتى يعرف مدلوله وهل له معارض أم لا؟ فإذا غلب على ظنه إنتفاء المعارض بعد البحث حلّتْ له الفتوى. فإن صلح لظاهره معارض مؤوّل فلا يقول فيها قولان، إرادة جهة التأويل. وكذا لو كان عاماً واطلع على ما يخصّصه ويجمع بين اللفظين من بعض الوجوه. وكذا في الألفاظ [13 ب] المتعارضة ولم تكن نصوصاً فالنظر فيها حسب ما مرّ. ولو وُجد لمالك قول مطلق وقيّده في موضع آخر فيحمل المطلق على المقيد ولا يُدّعى فيه قولان إذا وُجِد له نصان متناقضان.

وحقيقة النص: ما اتّحد مدلوله ولا يقبل التأويل، فهنا ينظر المجتهد فيما يفعله ويقيم أصلاً يبني عليه الكلام. فالمكلّفون قسمان مجتهد وغيره. والأول يجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ولو اختلف عليه ظنّه وجب عليه العمل بالظن الثاني ويحرم عليه العمل بالأول، ولا يتّجه فيه حلاّن إلاّ على نظر بعيد مبني على من يقول إن المصيب واحد. وقال بالأول مَنْ يعتبر خلافه. وهي مسألة عسيرة ولا وجه لها من جهة النظر إلاّ أن يكون إجماع فينقاد له.

وأمّا غير المجتهد وهو غير العارف بمتعلق الأحكام الشرعية ولا أهلية له لانتزاعها منه فيجب عليه الرجوع لقول المجتهد بظنه فيما يقلد، كظن المقلد لضرورة العمل وهو مجمع عليه. وما نُقل عن بعض العلماء أنه لا يجوز التقليد للعامي إنما يريد في علم العقائد خاصة، فإذا تغيّر ظن من قلّده وانتقل لغيره وجب

على من قلده النقلة إليه أيضاً ولا يصح غيره. وقال قوم بتخييره بين القولين بناء على أن المصيب واحد. وأن العالم إذا استوفى نظره بشروطه فيقول هذا حكم الله مطلقاً ولا يقول عليّ ولا على من قلدني، وفيه نظر فإن دوام الحكم مشروط بغَلَبَة الظن فإذا تغيّر بوجه أَرْجَح أو مساوٍ يحرم عليه العمل به لأنه يجب عليه العمل بالأرجح عنده حينئذ، فيحرم عليه العمل بالأول لأنه باطل حينئذ. وإن تساوى عنده المأخذان فقد قال بالتخيير كما توهم بعضهم، وهو خطأ عندي لأن أحدهما باطل فكيف يجوز التخيير بين الباطل والحق عنده.

ويعضّد هذه الطريقة بأن عوامّ الصحابة استفتوا علماءهم وعملوا بذلك واستمر العمل بفتياهم ولم يسألوهم عن تكرير القضايا هل تغيّر اجتهادهم أم لا؟ وهذا الاحتمال معرض عنه لأن الصحابة كانوا إذا تلقوا الحكم منه عليه الصلاة والسلام عملوا به واستمر ذلك ولا يسألون هل نسخ أو لا؟ ولا يحتمل الناسخ ولا يراجعونه في ذلك. فإذا ورد الناسخ بيّنه لهم.

وأما قوله: لم يكن الصحابة يصرحون بأنّا قد تغيّر اجتهادنا فمن أفتيناه بكذا فلا يعوّل عليه، فهذا قول من لا يتّبع آثار الصحابة. ألا ترى قول ابن مسعود حين استفتيَ وهو بالكوفة عن نكاح الأم بعد الابنة ولم يدخل بها، فأجازه. ثم قدم المدينة فسأل عن ذلك فأخبر بعدم جوازه والشرط في الربائب خاصة، فرجع إلى الكوفة فبعث إلى الذي افتاه قبل دخوله منزله وأمره بفرقتها. وهذا دأْب العلماء الراسخين كمالك عرض عليه ابن القاسم مسائل أفتى فيها فأمره بمحوها. وكذا ابن القاسم حين عرض عليه سحنون مسائل فرجع عنها، والقصة مشهورة.

والمعتمد عليه إذا تعارض نصان لمالك أو غيره فينظر التاريخ فيُعمل بالمتأخر، فإن تعذر التاريخ فيعمل على نظر المجتهد في كل مذهب مثل ابن المواز وإسماعيل وأبي محمد ونظرائهم في مذهب مالك ومعرفتهم بأصوله وقواعده فيُعمل بما يرجّحونه من ذلك، لأن الظن يغلّب أنه صحيح. ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد فليس له الأخذ بقول ابن القاسم ويرى أنه المتأخر بعد معرفة اجتهاده.

وكان الأبياري أبو[14 أ] الحسن[1] إمام المالكية بمصر[2] يرجّح قول ابن القاسم ويرى أنه المتأخر إلا فيما شذّ. وتقرير هذا على اختيار هذا الشيخ أن القولين والثلاثة إذا وُجدا أو وُجدت في المذهب كالنصوص الواردة عن الشرع المتواترة فإذا جُهل فيها التاريخ وعلم من أخبار الآحاد غلب الظن أن المتأخر ناسخ للمتقدم، وهو المطلوب في الأحكام. ورواية ابن القاسم عن مالك يغلب على الظن أنها آخر أقواله فيعمل عليها لملازمته له أزيَد من عشرين سنة حتى توفى ولا يغيب عن مجلسه إلا بعذر وعلمه بالمتقدم والمتأخر وبمذهبه وثبت ورعه في نقله مما عمل به، وقال: فهو المتأخر وهو العمدة ويغلب على الظن أنه حق.

ولو لم يرجّح أحد القولين ونقلهما مطلقاً لأورث خيرة[3] ولو نص على ترجيح المتقدم وقال بأول قوليه أقول ونحوه وبيّن مأخذه فيكون راجحاً على ما ذكر لا على معنى التقليد لمالك. ولو قلّد مالكاً في قوله لغلب على ظنه حقيقة الآخر لمصير مالك إليه مع ذكره للأول.

وقوله: من شدّ طرفاً من النظر هل يرجح أحد الأقوال؟

فجوابه: إذا كان عارفاً بمأخذ صاحب المذهب وعالما بالمتقدم وبالمتأخر وبوجوه الترجيح فيجوز له ذلك. وإن لم يكن كذلك فلا يقلّد في تَقَلُّدِهِ، وإن شدّ طرفاً من النظر واستأنس بمذاهب الفقهاء ويرجع لمن اجتهد في المذهب، فإن لم يوجد فينتقل لمذهب آخر فيقلد المجتهد فيه. فإن عُدِم الوقت من المفتيين في المذهب بهذه الصفة فهل له تقليد مَن فيه ما تقدم فلا يذكر فيها نص؟ والظاهر تقليده لضرورة العمل. وعن بعض المحققين: إذا عُدِمَ المجتهدون ولم يوجد قول لحيّ ولا ميت، ووجد من له بعض نظر وأحكم الأكثر فيسوغ تقليده في كل مذهب.

---

(1) من كبار فقهاء المالكية في عصره. توفي سنة 618 هـ/ 1221 م. مخلوف: شجرة النور الزكية 1:166.

(2) كلمتان سقطتا من أ.

(3) كذا بجميع الأصول.

وقوله: من حاز طرق الاجتهاد مع قوله ليس على وجه الأرض مجتهد وهو مذهبي، فهذا الكلام لا يُتَصَوّر إلاّ مِن عالم مجتهد مطلقاً، وليس الكلام فيه، لأنه لا يفزع إلا لما أداه إليه اجتهاده ولا يرجع لأصل أحد.

وقوله: ليس على وجه الأرض مجتهد فَرَضَ ما لا يمكن في اعتقاده فحقّه عدم السؤال عنه. وقوله: لا يلتفت إلى القول بالتخيير بَيّنْتُ ضعفه. وقوله: مسألة ضعيفة، يدل على عدم إحاطته بحقيقتها، وتقدم أنه موافق للحق ولا صعوبة فيه لما بيّنّا. وقوله: لا نعلم أن الأخذ بقول ابن القاسم عند اختلاف أصحاب مالك قد تقدم ترجيح قوله، وأنه الذي يغلب على الظن صحته وما أجراه على أصل المذهب وتنظيره بعض المسائل ببعض هي طريقة كل مجتهد في كل مذهب فلا تختص بابن القاسم ولا بأبي المعالي[1] . إن الشافعي مات وقد مهّد الأصول ولم تطل حياته للتفريع عليها فهان على مَن اتّبعه التفريع عليها، وهو دأب المجتهد. إن حكم الله في المتماثلات واحد، فإذا أفتى بحكم في مسألة فلا يختص بها بل لأمثالها كذلك. وقد يطرأ من يظن أنه بلغ رتبة الاجتهاد فينظّر المسائل بعضها ببعض ويخرّج وليس بصيراً بالفروق. وقد وقع للّخميّ مثل هذا وهو مخطيء.

وَقوله: إن قلنا بتخيير المقلد في أقوال العلماء فهل يُخَيَّر في أقوال العالِم [14 ب] الواحد؟ فقد مر الجواب عليه. والقول بالتخيير بناء على أن كل مجتهد مصيب ومن يرى المصيب واحداً فيوجب تقليد الأعلم، وعلى الأول تقليده من باب الأولى خاصة، وعلى الثاني يكلف العامي ما يغلب على ظنه أنه الأعلم لأعْلَمه به لعدم قدرته على ذلك. وعن بعض الأصوليين وليس يكلف العامي السؤال عمن هو أعلم، وهذا عسير لعدم التواتر بالمخبرين عن الأعلم، ولأنهم إنما يخبرونه عن الأعلم نظراً، ولا يحصل العلم عادة بخلاف ما علموه ضرورة.

وقوله: إذا ترجّح أحد قولي مالك فهل يُقال أخذنا بقول مالك أو بالمرجّح؟

(1) في أ وج : في المعاني.

فيقول: إنما أخذنا بقول مالك المرجح[1] لأنه الغالب على الظن أنه الحق والمتأخر، إما لأنه المشتهر عنه أو المعول عليه ونقَلَه الأثبات من أصحابه. والاشتهار إما أن يكون عاماً أو خاصاً بجهة كمصر والمغرب والعراق، ولا ترجيح بهذا، لأنه لا يُعرف به متقدم من المتأخّر، والعامّ يجب الترجيح به.

وأما قوله: جرى العمل به فإن كان بجهة كالأندلس ونحوها فلا يعوّل عليه، وإذا لم يعتمد على عمل أهل المدينة دون تقييد وتفصيل التي هي معدن الوحي والنبوة، فأجرى عمل قرطبة ونحوها. وما نقله عن ابن المعدل فلا أذكر كيفيته في الوقت، وما نقل من مطرف والرازي والبويطي وابن سريج عن الشافعي فرأيتُ من له علم في النظر يُبطله ويتمنى أنه لم يقله مطرف لأنه من عظماء التابعين. وكمال النظر في ذلك أن العلم بحصول رمضان يكون بالرؤية وبخبر عدد التواتر من المسلمين، وبذلك يجب الصوم، وألحق العلماء بذلك شهادة عدلين أو واحد على ما في كتب الفقهاء من التفصيل. وما يوجبه الظن فهو كالعلم في العلميات. ولو علم العدل من جهة الحساب دخول الشهر فهل يجب عليه الصوم بحصول العلم عنده، ومقصود الشرع حصوله، إلاّ ما ورد فيه التعبد كشهادة النساء. وحصل به العلم للحاكم فلا بدّ من رجل مع شهادتهن أو يمين الطالب وقد يترك العلم للحاكم لعدد التواتر من الكفار أو إذا أخبروا برؤية الهلال وهذا معقول المعنى. وكذا لو أخبر المُعَدَّل أن رمضان قد استهل وهو عدل أو معدّلان فهل يجب العمل بذلك وخبرهم يحتمل الظن لانه نظر؟ والظاهر أن الشرع لم يتقيّد بهذه الطريقة وتمسك القائلون به لقوله تعالى ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾[2] وبقوله عليه الصلاة والسلام (فأقدروا له). وتأوّله الآخرون على التقدير بالعدد لقوله في الحديث الآخر (فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) وهو تأويل مالك. ويكون تكميل العدة لمن لا يعرف، لقوله عليه الصلاة والسلام (إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب) وحديث (أقدروا له) للعالِم بالتقدير على مفهوم الصفة، وأما غير العالم إذا أخبره المعدل

---

(1) ثلاثة كلمات سقطت من أ.

(2) القرآن: النحل 16.

العدل فإنه يعمل به لأنه يحصل الظن. وقد اعتبر الشرع ظنونا وعطّل ظنوناً. وبين الأصوليين خلاف في اعتبار ما يحصل بالظنون وقد اضطرب في جواب القاضي وأبي المعالي في هذا الأصل.

وأما قول العدل الواحد، فمن يرى أنه من باب الفتوى فيعمل عليه وإن كان من باب إثبات الحقوق فيجري مجرى الشهادة [15 أ]. فإن قيل: لو كان حكما شرعياً لبيّنه عليه الصلاة والسلام فلما لم يبيّنْه دل على الغاية. قلنا: قد بيّنه دل على الغاية لأنه اخبر بالرواية أو التواتر، والظن بشهادة اثنين أو واحد على القول به. فكذا إخبار المُعَدَّلين. ولما كان طريقه متوقفاً على أمور حسابية اكتفى الشرع بالتنبيه عليها. وقد يُستَرْوح بمفهوم الصفة من قوله (إنّا أمة أمية) الحديث حسبما مرّ وهو ما يقوّيه ما تقرر من عموم التكاليف على الأحمر والأسود ولم يرد في الشرع التعبد بالعلم في هذا فيجب العمل بالظن. وبالجملة فلا يقطع بخطإ قائله من الشرع وهي محل اجتهاد. والله أعلم بالصواب.

وللمازري جواب في تقليد العامي أحد الأقوال إذا تشعبت عليه الآراء أو لم يعلم الأول منها من الآخر فقال: هذه المسألة تتعلق بالأصول، والذي ذكره الأصوليون أن فيها خلافاً لهم في تقليد العامي عالما مات هل يجوز ام لا؟ فمن منع وجب عليه سؤال العالم المعاصر من أهل الاجتهاد الذين يجب الأخذ عنهم بما أداه إليه اجتهادهم، وهؤلاء عُدِمُوا في هذه الأقطار، لكن لم يعدم بالكلية من قرأ المذهب وعلم معاني الروايات وما انْبَنَتْ عليه من أصول المذهب وتفقه في ذلك، وهؤلاء أيضاً يقل وجودهم. فالعامي إذا وجد من أشرنا إليه بهذه الأوصاف فلا ينبغي له أن يدع استفتاءه وينظر لما في الصحف فإن الأخذ منها لا يوثق به إلا إذا أخذ بمضمونه الفقيه الذي ذكرنا وصفه عند عدم المجتهدين. وقد تكون رواية مبنية على عادة، يعرف ذلك من قرأ المذهب واتسع فيه وقرأ كتب المتأخرين كابن الكاتب والشيخ أبي إسحق وشيوخنا نحن كالشيخ أبي الحسن اللخمي والفقيه عبد الحميد فيكون العامي إذا سأل هؤلاء وإن لم يتبحروا في أصول الفقه ومسائل الخلاف بطرق النظر على ثقة بالمراد بما سُطِّر في الكتب فليسكت من أشرنا إليه

عما اختلف قول مالك فيه، ويرشده الى أقرب القولين من أصول مذهبه وأَوْلاها بالصواب عنده عند عدم تواريخ اختلاف قوله. والمسألة تتسع اتساعاً لا يشفي الغليل إلا المشافهة والمشاهدة. وبالله التوفيق.

قلت: ووردت أسئلة من بعض فقهاء غرناطة[1] حاضرة الأندلس الآن لشيخنا الفقيه الإمام مفتي الإسلام أبي عبدالله محمد بن عرفه ـ رحمه الله وقدس روحه ـ فأجاب فيها وأخذناها عنه. فمنها مسائل من معنى السؤال الذي قبل هذا يليه ولعلها بُنِيتْ عليه وأخذت منه. فمنها: بعد ما ذكر ما ينبغي تقديمه من التعظيم والإكبار المسألة الأولى نصّها: إن أهل المذهب المالكي ينقلون عن مالك في المسألة الواحدة القولين المختلفين والثلاثة، نعم والأربعة فيقولون: وقع في المدونة كذا وفي الموازية كذا وفي المجموعة كذا ويسطرونه في كتبهم ويعتقدونها خلافاً ويفتون بها ويعملون على مقتضاها وهم لا يعيّنون منها في الغالب [15 ب] المتأخر الذي يجب على مقلّده الأخذ به من المتقدم الذي يجب تركه، وهذا مع التقليد لصاحبها وهو واحد. وأما المجتهد فيها فأخذ برأي نفسه المعتدّ به من حيث هو مجتهد لا برأي غيره. مع أن أهل الأصول متفقون فيما رأيتُ على أنه إذا ورد على العالِم قولان متضادان ولم يُعْلَم المتأخر من المتقدم لم يُؤخذ بواحد منهما، لاحتمال أن يكون المأخوذ به هو المرجوع عنه. فصار القولان كدليلين على نسخ أحدهما للآخر ولم يعلم الناسخ من المنسوخ، فلا يُعمل بمقتضى واحد منهما.

وقد وقعت المسألة عندنا بغرناطة وتردّد النظر فيها أياماً فلم يوقَفْ فيها إلاّ على أن الضرورة داعية إلى مثل هذا وإلاّ لذهب معظم مذهب مالك. ومستند الأخذ به مع الضرورة أنّ مالكاً لم يقل بالقول الأول إلا بدليل، وإن كان مرجوعاً عنه

(1) في أ وب: قرطبة. وهو خطأ واضح. فإن قرطبة سقطت بيد النصارى سنة 634 هـ/ 1236 م، وابن عرفة عاش في ما بين 716 هـ و803 هـ [1316 م/ 1401 م]. والصواب أن الأسئلة وردت من مدينة غرناطة التي كانت في تلك المرحلة حاضرة بلاد الأندلس. وفي بقية هذا النص ما يدل على ذلك.

فنحن نأخذ به من حيث الدليل. وأيضاً فغالب أقوال مالك المنقولة عنه قد قال بها أصحابه فيعمل بها من حيث اجتهادهم. وأيضاً فإن جميع المصنفين يسطرون هذه الأقوال ويحافظون عليها ويُفتون بها في النوازل تواطؤاً منهم على هذا ولم يعرض لهم هذا الإشكال. وبَعيدٌ أن يُجْمعوا على الخطأ. هذا جملة ما حصل البحث عندنا. وقد اجاب القرافي عن هذا الأخير في شرح التنقيح بما في كريم علمكم.

فأجاب عن هذه المسألة لكن بعد ذكر جميع المسائل المسؤول عنها. وأنا أورد[1] كل جواب عقب سؤاله، وهو أقرب للفهم وعدم الْمَلَلِ. فقال: حاصل هذه المسألة استشكال الفتوى بأحد قولي إمام مقلَّد كمالك - رضي الله عنه - دون تحقيق كونه القول المرجوع إليه مع اتفاق الأصوليين على منع ذلك لأنه يوقع في الأخذ بالقول المرجوع عنه وذلك غير جائز حسبما نص عليه الأصوليون إلى آخره.

جوابه من وجهين. الأول: عدم اتفاق الأصوليين على ذلك لما أرويه إجازته بسند صحيح عن الشيخ الصالح الفقيه الأصولي المدرك المفتي أحد قضاة حضرة تونس - جرسها الله - أبي محمد عبد الحميد ابن أبي الدنيا، وهو أحد شيوخ شيوخنا، أنه قال: سألت الشيخ الفقيه العالم عز الدين بن عبد السلام هل يجوز الأخذ بالقول الأول الذي رجَع عنه الإمام المتقدم؟ فقال لي: ذلك جائز. والشيخ عز الدين هذا ممن لا ينعقد اتفاق مع مخالفته لاعتبار روايته ورأيه.

قلت: وحكى النووي نحوه في كتاب اللباس، قال ما نصه: حُكيَ عن الشافعي أنه يكره استعمال أواني الذهب والفضة، قال: هذا قول قديم له، والصحيح عند أصحابنا وغيرهم من الأصوليين أن المجتهد إذا قال قولاً ثم رجع عنه لا يبقى قولاً له ولا يُنسب. قال وإنما يذكر القديم وينسبه إلى الشافعي مجازاً أو باسم ما كان عليه، لا أنه قول له الآن. انتهى كلامه.

قال: الوجه الثاني أنه بعد تسليم الاتفاق على ذلك فليس ذلك على إطلاقه.

---

(1) في أ: أذكر.

وتحقيقه، أن المقلد إما أن يكون عالما بقواعد إمامه المقلَّد، محصِّلاً للقياس الفقهي ومسائله، وطرق الاجتهاد والترجيح، وتفاوت درجاته وموجباته على مذهب إمامه، أو لا يكون كذلك. أما الثاني فلا يجوز له الأخذ بالقول المرجوع [16 أ] عنه. وأما الأول فيجوز له الأخذ بعد بذله وِسْعَه في النظر الموصل إلى إدراك كون الأول هو الجاري على قواعد إمامه التي لم يختلف قوله فيها بحال، فهو لازم لقوله الذي لم يختلف بحال. وهذا الدليل الموجب للأخذ[1] بالقول المرجوع عنه هو راجع إلى أصل كليّ مذكور في المسائل الأصولية ـ وهو لازم المذهب ـ هل يُعدّ مذهباً أم لا؟ وقد أشار المتكلمون إلى ذلك في فصل الحال، وأشار إليه أهل أصول الفقه في مسألة تكليف ما لا يُطاق. ومنه المسألة المشهورة وهي اختلاف الفقهاء والأصوليين في تكفير المعتزلة بلازم قولهم بنفْي الصفات.

ومما يدل على وقوع ما ذكرنا صحته من الأخذ بالقول المرجوع عنه، وجوده لغير واحد من الشيوخ المتقيّدين باتّباعهم مذهب مالك كابن رشد والباجي وكثير من كبار أصحاب مالك لمن نظر الدواوين. وهذا ابن القاسم فعل ذلك في المدونة وتلقّاه منه بالقبول الشيخان الشهيران الإمامان أسد وسحنون وغيرهما ممن أخذ أصل المدونة عن ابن القاسم.

فمن ذلك: أخذه في كتاب الطهارة بقول مالك الأول يجوز المسح على الجرموقين[2] دون قوله الثاني: لا يمسح عليهما.

وفي كتاب الصلاة الأول: أخذ بقول الأول من نسى الفاتحة في ركعة من غير الثنائية أنه يعيد، لا بقوله الأخير أنه تجزئه سجدتا السهو.

وفي كتاب الصلاة الثاني: خيّر ابن القاسم في الأخذ بقول مالك الأول والثاني في التكبير لسجود التلاوة بمجرد التلاوة من غير صلاة دون قوله الأخير يكبّر.

---

(1) عشر كلمات سقطت من أ.
(2) الجرموق: خُفّ قصير يُلبس فوق الخف.

وفي كتاب الصيام: أخذ بقوله الأول بعدم قضاء ناذر صوم سنة معينة، أيام الذبح منها، لا بالثاني أنه يقضيها.

وفي كتاب الأيْمان والنذور: أخذ في الحالف لا فارَقَ غريمه إلاّ بحقه بقول مالك الأول، يرى الأوْلى أنه يبِرّ بأخذه منه عرضاً يساوي ما عليه، لا بقوله الثاني أنه استثقله.

وفي كتاب الحج: أخذ في ناسي حصاة في أول يوم من أيام الرمي لا يدري أيّ جمرة هي بقول مالك الأول: يرمي الأولى بحصاة ثم يرمى الأخيرين، دون قوله الثاني يرمي كل جمرة بسبع سبع.

وأخذ فيمن ضل هدْيه الواجب بعدما وقف بعرفة فوجده بعد أيام مِنَى ونحره بمكة أنه يُجزئه، لابقوله الآخر أنه لا يجزئه.

وفي كتاب الصيد: أخذ فيمن أشلى كلبه على صيد وهو مطلق فانشلى وصاد من غير أن يُرسله بقول مالك الأول أن ذلك الصيد يؤكل لا بقوله الثاني لا يؤكل.

وفي كتاب العتق الأول: فيمن ملّك عبده العتق أو امرأته الطلاق أخذ فيها بقول مالك الأول أنّ ذلك ينقضي بانقضاء المجلس دون قوله الثاني أنه لا ينقطع به.

وفي كتاب العتق الثاني: في العبد يقيم شاهداً واحداً بعتقه والمرأة تقيم شاهداً واحداً بطلاقها فينكر السيد والزوج عن اليمين أخذ فيها بقول مالك الأول أنه يُعتَق على السيد وتُطلَّق على الزوج لا بقوله الثاني يُسْجنان حتى يحلفا. قلت: وفي الأخذ من هذا نظر إلا أن يكون في الأمهات ما يقتضي ذلك.

قال: وأخذ بقول مالك الأول أن القَطَاني أصناف وبقوله الثاني أنها صنف واحد. وفي كتاب الشركة [16 ب] في الشركة بالطعامين المتماثلين أخذ فيه بقول مالك الأول تجوز الشركة بها، لا بقوله الثاني لاتجوز.

وفي كتاب الاستحقاق: فيمن استحق أمَة من مُبتاعها بعد أن أولدها: أخذ

فيها بقول مالك الأول لمستحقها أخْذها، لا بقوله الثاني لا يأخذها بل قيمتها.

وفي كتاب الديات: في الأعور يفقأُ عين الصحيح المماثلة لعينه، أخذ بقول مالك الأول أن للمجنيّ عليه القصاص أو دية عينه دون قوله الثاني إن له القصاص أو دية عين الأعور.

وما ذُكر في السؤال أنّ غالب أقوال مالك قال بها أصحابه فيُعمل بها من حيث اجتهادهم يؤخذ منه بأنهم مجتهدون مطلقاً، وهذا شيء لا أعرفه إلاّ ما حكاه الباجي عن إسماعيل القاضي وغيره عن ابن وهب. وصرح ابن التلمساني في شرح المَعالم الفقهية: أنّ ابن القاسم إنما كان مجتهداً في مذهب مالك فقط. والله أعلم.

المسألة الثانية: أن الناقلين للمذهب ينقلونه على طرق مختلفة ومَنَازع شتى. فيقول المتأخرون لأهل المذهب هنا طريقان وثلاثة وأربعة وأكثر قد رأيتُ ذلك ـ أظن للمشذالي ـ وكل صاحب طريق يدّعي أنه المذهب المالكي فيما حفظه واستقرأه من نوازل مالك وفتاواه، فهل يستقيم للطالب أن يقول في أحد الطرق: هذا مذهب مالك ويفتي به من يستفتيه؟ فهل يكون ذلك مخلصاً بريء الساحة عند الله تعالى في نسبته ذلك الى مذهب ملك، وهو لا يعلم أهو كذلك أم لا؟ لاختلاف الأقطار في نقله فتعتريه في تصحيح أحد الطرق أمورٌ لا يقدر معها على إزالة الإشكال ولا تطمئن نفسه أنه المذهب ولا بدّ. ولا يصح أن ينسب الفقه في ذلك إلى صاحب الطريق لأنه إنما يُنسب إلى مالك لا إلى نفسه.

جوابها: حاصل هذا السؤال هل يجوز للطالب أن يقول في طريق من طرق ناقلي المذهب: هذا مذهب مالك ويفتي به؟ وجوابه أنه إن كان له معرفة بقواعد المذهب ومشهور قوله والقياس والترجيح وردّ المطلق للمقيّد جاز له ذلك بعد بذله وسعه في تذكرة محفوظة من قواعد المذهب وأقواله ونظره في الجري عليها، وإلاّ لم يجز له إلاّ أن يعين ذلك إلى قائله من متقدم قبله كالمازري وابن رشد أو الباجي أو غيرهم من هذهِ الطبقة، فذلك له جائز. والله أعلم.

المسألة الثالثة: أنهم حين يسردون الأقوال قد ينسبونها إلى المدوّنة أو غيرها

ويقيمونها استنباطاً من لفظ محتمل ومفهوم وربما عارضه منطوق في محل آخر. وكثيراً ما يستدلون بمفهوم كلام مالك وابن القاسم وغيرها، والمفهوم من كلام الشارع فيه من الطرق والخلاف ما فيه، فكيف به في كلامِ مَن ليس بعربي. وأيضاً ربما استنبطوا الخلاف من ضبط الحرف كما فعلوا في قوله في كتاب الصيام من المدوّنة: «وعليه قضاء رمضان الآخر» فيا سيدي، هل ما انتحلوه من ذلك كله صحيح جارٍ على قواعد الشريعة؟ فعسى أن تبيّنوا إليّ بياناً شافياً أم هو على غير ذلك؟ فأرشدوني إلى وجه الحق الذي أعْتَمِدُه وأرجو [17 أ] الخلاص به عند الله، يعظم الله أجركم، ويُجْزل ذخركم.

جوابها: حاصل هذه المسألة أنهم يستنبطون الأقوال من المدونة وغيرها من ألفاظ محتملة أو مفهوم يعارض منطوقاً في محل آخر ويستدلون بمفهوم كلام ابن القاسم ومالك والمفهوم من كلام الشارع مختلف فيه فكيف بكلام ليس بعربي إلى آخره.

وجوابه أن نقول: أما قوله يستنبطون الأقوال من لفظ محتمل أراد به محتمل على التساوي، فهذا لا يصح الاستنباط منه، ولاأظن يفعله معتدّ به. وإن أراد أنه محتمل على التفاوت والاستنباط من المرجوح فهذا أبعد. وإن أراد الاستنباط من الراجح فهذا هو الأخذ بالظاهر وعليه أكثر قواعد الشريعة. وقوله يستدلون بمفهوم كلام مالك وابن القاسم. **قلت**: هذا وقع من غير واحد من الشيوخ كابن رشد والتونسي واللخمي وهو حسن صحيح. وتعقُّبُ ابن بشير ذلك على اللخمي غير صواب لما تقرر في أصول الفقه من دلالة الدليل الدال على اعتبار المفهوم.

وقوله فكيف به في كلام من ليس بعربي.

قلت: الكلام إنما هو في الأخذ بالمفهوم في كلام مالك وابن القاسم ونحوهما من أهل المذهب وهما عربيَّا اللسان عارفان بأصول الفقه وقواعده التي منها معرفة النص والظاهر والمفهوم وغير ذلك. وتقرير ما طلب من بيان ذلك أن نقول: كلام ابن القاسم ومالك في الأمهات العلمية كلامُ عالمٍ بالقواعد التي يستنبط

منها الأحكام الشرعية لا إرادة إفهام الأحكام الشرعية الثابتة عنده. وهذه قضية واضحة لمن أنصف. وكل كلام عالم بذلك لإرادة إفهام الأحكام الشرعية الثابتة عند الظن في الأُمَّهات العلمية. الظن غالباً يجزيه في وجوه دلالته على قواعد استنباط الأحكام الشرعية. ينتج ذلك القضية المقابلة كلام ابن القاسم في الأُمَّهات العلميّة. وإذا ثبت هذا فالأخذ منه بالمفهوم والظاهر واضح البيان. والله أعلم وبه التوفيق[1].

قلتُ: ما قاله شيخنا ـ رحمه الله ـ أشار إليه المازري فذكر في حديث الأنواء في تعليقه على أحاديث الجوزقي ما نصه: فإن أصحاب الشافعي يفخرون بأن الشافعي[2] هو أول من خرّج أصول الفقه ودوّنه. وكان شيخنا يحيى ابن الصايم[3] يحكي عن شيخه الصيرفي أنه كان يقول: الذي قالوه غير صحيح والدليل عليه أن **موطأ** مالك أصول فقه كله، وخرّج أمثال هذه الأحاديث المتعارضة التي تحتاج إلى البناء. وحديث الأنواء منها، لأنه قال: باب جواز الاستمطار بالأنواء وخرّج فيه (إذا أنشأت بحرية. .) الحديث وعقبَه بعده فقال باب النهي عن الاستمطار بالأنواء وخرّج فيه حديث (أصَبح من عبادي مؤمن وكافر. .) إلى آخره. وهذا من أصول الفقه لأنه بنى حديث النهي لمن ينسب المطر للنوء والجواز أن ينسبها لله تعالى. وإن ذلك لِعَادَةٍ أجراها الله تعالى فيه للأنواء والأبخرة تكون من البحر فتصعد تلك الأبخرة إلى الجو فتفعل بنفسها المطر كما تقوله المعتزلة. انتهى كلامه. وعكس ابن العربي فقال في نكت المحصول لمّا تكلم على الإستحسان قال: أصحاب مالك لم يكن فيهم قوي الفكر ولا شديد المعارضة يبيّن مذهبهم إلى الوجود[4].

قلتُ: وعندنا إنما أحدث الشافعي [17 ب] الألقاب والصنعة كما أحدث جماعة أصول الدين المتأخرون منهم المتكلمون، والأولون كانوا يعملون ذلك

---

(1) وردت الفقرة مضطربة في الأصول الثلاثة مع نقص كبير في المخطوطة أ.

(2) ثلاث كلمات سقطت من أ.

(3) في ب : ابن الصائم ابن العديم.

(4) وردت الجملة في أ منقوصة، وفي ب: مضطربة. والإصلاح من ج.

بطبعهم، ولا يعبّرون عنه كما عبّر المتأخرون كعلم الإعراب، العربي تكلم بطبعه وأجرى النحويون طريقة الصناعة ليتوصلوا الى ذلك. فعلى ما قاله شيخنا ـ رحمه الله تعالى ـ صحيح لأن الفقيه يستنتج الأحكام من أصولها على حسب ما تقتضيه فطرته وفكرته الحسنة، فلا يذكر الحكم حتى يزنه بموازين الحق الذي يَسْتَخْرِج بها الأحكام. والله أعلم.

قال المسألة الرابعة: إن مالكاً وأصحابه ـ رحمهم الله ـ يجري كثيراً في فتاويهم ومسائلهم مراعاة الخلاف ويبنون عليها فروعاً جمّة ويعلل بها شيوخ المذهب الشارحون له أقوال من تقدمهم من أهل مذهبهم من غير توقف، حتى صارت عندهم وعند مدرس الفقهاء[1] قاعدة مَبْنيّاً عليها وعمدة مرجوعاً إليها، لكنهم لا يطردونها في جميع المسائل. كما أن مالكاً وأصحابه لا يعتبرونها في جميع المواضع. فوقع لي الإشكال من وجهين: أحدهما أن يُقال مراعاة الخلاف، إما أن تكون صحيحة، وإما أن تكون غير صحيحة. فإن كانت صحيحة جارية على أصول الشريعة وجب اعتبارها على الإطلاق، وإن كانت غير صحيحة وجب إلغاؤها على الإطلاق. وأما اعتبارها في بعض المسائل دون بعض فذلك يفتقر إلى ضابط يُعرف به الموضع الذي يجب أو يجوز أن يراعى فيه الخلاف في محلّ مراعاته، وبتعيّنه من الذي لا يراعى فيه. حتى يكون الناظر لمسائل الفقه والمفتي في النوازل على بيّنة من ذلك فيراعي الخلاف في محل مراعاته ويُلْغِيهِ في محل إلغائه.

لكن الشارحين للمذهب لم يضبطوا ذلك فيما أعلم ـ على قلة اطلاعي، وقصر باعي ـ فإن كانوا ذكروه اهدوني إليه، وإن لم يذكروه فقفوني[2] بالبيان الشافي عليه.

والثاني على فرض صحة مراعاة الخلاف ما أصلها من الشريعة؟ وعلام تُبنى من قواعد أصول الفقه فقد عدّ الناس أصول الأدلة ولم أَرَ من عدّ مراعاة الخلاف

(1) في أ و ب: وعند مالك من الفقهاء، كذا في ج، ولعل الصواب: المدرسين والفقهاء.
(2) كذا بالأصول، ولعلها: أوقفوني.

أصلا منها. وأيضاً فالظاهر لي أن الدليل هو المتبع بحيث ما صارَ صِير إليه، ومتى ما رجّح المجتهد أحد الدليلين على الآخر ولو بأدنى وجوه الترجيح وجب التعويل عليه وإلغاء ما سواه على ما هو جارٍ في الأصول. فإذا رجّعوه إلى قول الغير فإعمالٌ لدليله المرجوح عنده، وإهمال للدليل الراجح الواجب عليه اتباعه وذلك على خلاف القواعد. وقد نبّه ابن عبد البر على الإشكال في مراعاة الخلاف في الاستذكار، وأشار إليه الخطابي في أعلام الحديث حسبما في كريم علمكم.

جوابها: حاصل هذا السؤال استناد مالك وغيره من أهل المذهب إذا راعى الخلاف وجعله قاعدة مع أنهم لا يعتبرونه [18 أ] في كل موضع مشكل من ثلاثة أوجه:

الأول: إنّ كل حجة عمّت، وإلاّ بطلت أو وجب ضبط موجب تخصيصها بموضع دون آخر.

الثاني: على فرض صحته ما دليله شرعا؟ وعلى أي شيء من قواعد أصول الفقه ينبني؟ مع أنهم لم يعدّوه منها؟

الثالث: إن الواجب على المجتهد اتباع دليله إن اتحد أو راجحه إن تعدد. فقوله بقول غيره إعمال لدليل غيره وتَرْك لدليله.

وجوابه: أن نقول قصارى رعْي الخلاف سابق على مطلق الحكم عليه[1] فرعي الخلاف عبارة عن إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أ عمل في نقيضه دليل آخر. مثاله إعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، ومدلوله عدم فسخه، ولازمه ثبوت الإرث بين الزوجين فيه. وهذا المدلول وهو عدم الفسخ أعم في نقيضه وهو الفسخ دليل آخر وهو دليل فسخه.

إذا تقرّر هذا فالجواب عن الأول أن نقول: هو حجة في موضع دون آخر. قوله: ما ضابطه؟ قلنا: رجحان دليل المخالف عند المجتهد، على دليله في لازم قول المخالف كرجحان دليل المخالف في ثبوت الإرث عند مالك على دليل مالك

---

(1) خمس كلمات سقطت من ب.

في **لازم** مدلول دليله وهو نفي الإرث. وثبوت الرجحان ونفيه هو بحسب نظر **المجتهد** وإدراكه في النوازل. فمن هذا كان رعي الخلاف في نازلة معمولاً به وفي أخرى غير معمول به.

فإن قلتَ: هذا يوجب القول بإثبات الملزوم مع نفْي لازمِه وهو باطل ضرورة. قلتُ: جوابه من وجهين. **الأول**: أنه في بعض المسائل ليس كذلك ومنه هذه المسألـة. وبيان أنه في هذه المسألة وأشباهها من باب نفي الملزوم، وهو صحة النكاح الملزوم للإرث. هذا في قول مالك بمقتضى دليل نفسه. ولا يلزم من نفي الملزوم نفي لازمه. ومن باب إثبات اللازم إثبات الملزوم.

الثاني: إثبات الملزوم مع نفي لازمه إنما هو باطل مطلقاً في اللوازم العقلية. وأما في الظنية الجعلية فلا. قد يكون هناك مانع يمنع من ثبوت اللازم مع وجود ملزومه فلا يثبت كموجبات الإرث هو ملزوم له، وقد ينتفي الإرث لمانع منع وجود ملزومه شرعاً، وأمثلته واضحة.

والجواب عن الثاني وهو قوله ما دليله شرعا؟ من وجهين.

الأول: الدليل الدال على وجوب العمل بالأرجح وهو مقرّر في أصول الفقه فلا نطوّل به.

الثاني: حديث، قوله ﷺ: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) و (احتجبي منه يا سودة). وصحة الحديث ووجه دلالته على ما قلناه عندي راجح بعد تأمّل ما ذكرناه، وفهم ما قررناه، والله المطلع على السرائر.

والجواب عن الثالث وهو قوله إنه إعمال بدليل غيره وترك لدليله. قد بينّا أنه إعمال لدليله من وجه هو فيه أرجح وإعمال لدليل غيره فيما هو فيه عنده أرجح، حسبما بينّاه وحسبما تضمّنه حديث (الولد للفراش) والعمل بالدليلين معاً حسبما قررناه. والله اعلم وبه التوفيق.

وهذا كله على القول بمراعاة الخلاف يكون دليلاً كما ذُكر [18 ب].

ولابن بشير في آخر باب نكاح الشّغار ذكر مسألة المدونة في النكاح

المختلف فيه والمجمع عليه فقال: كلما وقع الإجماع على فساده فلا طلاق فيه ولا ميراث. وكل ما اختلف الناس فيه فإن كان مشهوراً ففي المذهب قولان أحدهما أنه كالأول، وهي رواية أصحاب مالك وابن القاسم معهم. والثاني يثبتان فيه ويقع فيه الصداق بالموت، وهو الذي رجع إليه ابن القاسم لرواية بلغته.

وإن كان الخلاف شاذاً ففي مراعاته على القول بمراعاة الخلاف قولان. أحدهما: عدم مراعاته لشذوذه. والثاني: مراعاته. واختُلف، هل يراعى شذوذ القائلين أو شذوذ الدليل؟.

قلت: وهذا الذي يعبّر عنه هل الشاذ ما قلّ قائله أو ضعف دليله، والمشهور ما كثر قائله أوقوي دليله؟ ابن بشير. وقد خاطبت بهذا من نُسب إلى الفقه فأنكر كونه في المذهب حتى أخبرتُه بالقولين؛ إذا وقع الصلح أو العفو عن القاتل غِيلة هل يمضي لاختلاف الناس أم لا ؟ لأنه شاذ. وأخبرتُه بقول أصبغ وغيره إن نكاح الشغار لايقع فيه الطلاق ولا الميراث لأنّ دليله ضعيف وإن كان القائل أبا حنيفة بل مالك في أحد قوليْه، إنه يمضي بالعقد وذكرته لأخْذ ما أشرتُ إليه من الخلاف.

ووقع لبعض القرويين أن ابن القاسم ـ وإن قال بمراعاة الخلاف ـ فلا يطرد ذلك في أن يفسح نكاحاً صحيحاً على مذهب غيره بمراعاة مذهب غيره. ومثاله: أن يتزوج نكاحاً مختلفاً فيه ويطلق فيه ثلاثاً. فابن القاسم يلزمه فيه الطلاق لكنه إن بادر فتزوج تلك المرأة قبل زوج فإنه لا يُفسخ نكاحه بوجه، لأنه يصير هاهنا يفسخ ما هو صحيح عقده مراعاة لمذهب، وهذا غيره لا يمكن أن يقال. انتهى كلامه.

قال: المسألة الخامسة أن الغزالي وابن رشد وجماعة غيرهما كالقرافي جعلوا من الورع الخروج عن الخلاف بناءً على الأمور المختلف فيها في الفروع الشرعية من المتشابهات التي ورد الحديث بالتحريض على اتّقائها، وذلك يُشكل عليّ من أوجه؛ **أحدها** أن الورع في ذلك إما أن يكون لتوقّع العقاب والإثم أو لثبوت الثواب. فإن لم يكن شيء من ذلك فليس بمتورّع، وإن كان لشيء من ذلك فهو غير متوقّع. أمّا على القول بتصويب المجتهدين فواضح، وأمّا على القول الآخر

فالإجماع على عدم تأثيم المخطي في الفروع الاجتهادية. وإذا كان كذلك فأين **يتوقع العقاب**؟ وأيضاً فالثواب غير ثابت لأن المخطىء مأجور كالمصيب، وإن كان **المصيب** أكثر أجراً فالمخطي غير متعيّن. ولعل الخطأ في الجهة التي مال إليها المتورع. فإذاً لا توقّع عقاب ولا فوْت ثواب على الجملة، فلا موضع للورع.

والثاني: أن الخروج من الخلاف في مسائل الخلاف لا يتصور كما إذا اختلف بالحِلّ والحرمة، فإن المتورّع إنْ انكفّ عن الفعل المختلف فيه فهو رجوع إلى مذهب المحرّم، إذْ لم ينكفّ عنه إلاّ خوف الإثم. وإن فُرض أنه لم ينكفّ لذلك بل لامر آخر فليس كفّه بورع كالمنكف غافلاً عن التحليل والتحريم. فإن أقدم على الفعل فهو رجوع الى مذهب المحلل.

والثالث: [19 أ] أن المتورع إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً، فإن كان مجتهداً ففرضه ما أدّاه إليه اجتهاده، فإن تعارضت الأدلة عنده فالترجيح، فإن لم يجده فالوقف أو التخيير يُخْرِج من ذلك[1] كما تقرر في الأصول. وإن كان مقلداً أحد المجتهدين لم يتمكن له في قضيته تلك أن يقلد الآخر، ولا أن يجمع الآخر لأنهما متضادان، ولا له أيضاً أن ينظر إذ ليس من أهل النظر والترجيح.

الرابع: أن هذا الورع الخاص لم يثبُت عن السلف الماضين من الصحابة والتابعين أنهم استعملوه بل في الحديث (أصحابي كالنجوم) الحديث. فأطلق القول في الاقتداء بهم من غير تقييد ولاتنبيه على جهة الورع، إذا اختلفوا على المقتدي.

والخامس: أن ترجيح أحد القولين على الآخر إما أن يكون بدليل أو بغير دليل، فإن كان بدليل معتبر شرعاً فهذا منصب الاجتهاد وعند ذلك يكون عملاً بأحد القولين أو بقول ثالث فلا ورع، وإن كان لغير ذلك فلا يصح باتفاق.

والسادس: أن جمهور مسائل الفقه مُختلف فيها اختلافاً معتدّاً به، فالمسائل المجمَع عليها بالنسبة الى المختلف فيها قليلة، فإذاً قد صار جمهور مسائل الشريعة

---

(1) ثلاث كلمات سقطت من ب.

من المتشابهات، وهو خلاف وضع الشريعة. وأيضاً قد صار الورع من أشد الحرج الذي جاءت الشريعة بخلافه من حيث لا تخلو لأحد عبادة ولامعاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

والسابع: أن حامل الورع في مسائل الخلاف آخذٌ بالأشدّ وتتبعُ شدائد المذاهب لايقصر عن تتبع رُخَصها في الذم، فلذا كان تتبع الرخص غير محمود. بل حكي ابن حزم الاجماع على أنه فسق لا يحل وتتبعُ الشدائد غير محمود أيضاً لانه مُشاقّة في الدين.

جوابها: قوله كون الخروج من الخلاف ورعاً مستشكَل من وجوه:

الأول: أن الورع في ذلك لايتصور كونه لتوقع عقاب أو ثواب الى آخره، وجوابه: منع كونه غير ملزوم لثواب. قوله: المخطي مأجور والمصيب أكثر أجراً فلا فوت للثواب. قلنا: الكلام في نفس العمل بمدلول اجتهادهما لا في اجتهادهما وما ذكرتموه إنمافي اجتهادهما لا في مدلوله، ودليل ملزوميته للثواب واضحٌ لما في المنقولات[1]. فمثاله مسح كل الرأس في الوضوء والتدليك فيه والنية له تحصل بكل منها من الثواب ما لايحصل بدونه. ومثاله في المتروكات، إن تركِ شرب النبيذ لوازع الخوف من الوقوع في ماهو محرم لذاته شرعاً. على أن المصيب واحد أو خوف الوقوع في ما هو محرَّم بالنسبة إلى اجتهاد شرعي بناء على أن كل مجتهد مصيب، واضحٌ أنه يحصل من الثواب ما لا يحصل بدونه ضرورة. وكذا يستمر التقدير في المفعولات والمتروكات. والله أعلم وبه التوفيق.

قوله الثاني: إن الخروج من الخلاف في مسائل الخلاف لا يُتصور كما إذا اختلف بالحِلِّ ولا الحرمة، فإن المتورع إن كف عن الفعل فهو رجوع الى القول بالحرمة الى آخره.

جوابه: منع كون الكفّ رجوعاً إلي قولٍ بالتحريم إذ التحريم أخص من الكف، إذ هو المجموع المركب من الكف[19ب] مع اعتقاد الذم على الفعل.

(1) كلمتان سقطتا من ب.

فالكفّ أعـم منه ولايلزم من القول بالأخص القول بالأخص ولا الرجوع إليه. وهذا **مالك** يفتـي بإباحة استعمال جلد الميتة بعد الدبغ في اليابس والماء فقط ويتّقيه في نفسه في الماء، ولم يكن ذلك تناقضاً منه بحال. والله أعلم وبه التوفيق.

قوله الثالث: إِنْ كان المتورع مجتهداً لزمه اتباع دليله،[وإن كان مقلداً لزمه اتباع مقلَّده، فلا ورع.

جوابه: منع ملزومية [اتباع دليله][1] لنفي الورع وتقديره أنه إذا كان مقتضى دليله إباحة فعل الشيء، ومقتضى دليل مخالفه حرمته أمكن خروجه من الخلاف الملزوم للورع باعتبار الفعل لا باعتبار الاعتقاد كالحنفي يتورّع من شرب النبيذ لوازع خوف حرمة الوقوع في مقتضى دليل مخالفه لاحتمال صحته، لا لرجحان صحته. وكحال مالك في جلد الميتة استعماله في الماء. وإذا تقرر هذا في المجتهد فهو في المقلِّد أوضح.

قوله الرابع: إن هذا الورع الخاص لم يثبت عن الصحابة والتابعين، إلى آخره.

جوابه من وجوه: **الأول**: إن شأن الورع الستر والخفية وما هو بمظنّة الخفية لايدل عدم نقْله على عدم وجوده علماً ولا ظناً. وما كان لذلك لايضر عدم نقله في العمل به. **الثاني**: تقدم النقل عن مالك في المدونة في مسألة جلد الميتة أنّه يترك استعماله في الماء خاصة في نفسه، ومالك تابعي عند قوم، قاله ابن رشد في البيان. ومن تأمّل كُتُب أخبار الصحابة والتابعين وجد من ذلك جملة. **الثالث**: لا يلزم من عدم وجوده بعينه عدم صحته، إذا ثبت استلزامه مصلحة شرعية شهد الشرع باعتبار عينها لحديث (فمن اتقى الشبهات) أو اعتبار جنسها لقول عمر ـ رضي الله عنه ـ: نعمت البدعة هذه. والله اعلم وبه التوفيق.

قوله الخامس: ترجيح أحد القولين على الآخر تورعاً، إلى قوله: فلا يصح.

جوابه: إن المتكلم في كونه ورعاً إنما هو الأخذ بالقولين والخروج من

---

(1) ما بين عاقفتين ساقط من أ، وهو بهامش ب غير واضح، والإكمال من ج.

الخلاف لا للأخذ بهما، فهذا خلاف الغرض والله أعلم.

قوله السادس: جمهور مسائل الفقه مختلفٌ فيها فيصير جمهور مسائل الشريعة من المتشابهات، الى آخره.

جوابه: إن مرادهم بالمختلف فيه من المتشابهات هوالمختلف فيه اختلافاً لدلائل متساوية أو متقاربة، وليس أكثر مسائل الفقه هكذا، بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمّل مِن مُحصِّلي مواد التأمّل، فحينئذ لايكون المتشابه منها إلا الأقل.

وقوله: صار الورع من أشد الحرج.

جوابه: إن هذا من حيث بناؤه على أن أكثر مسائل الفقه من المتشابه، وقد بيّنّا بطلانه وأما الورع من حيث ذاته ولو في هذا النوع فقط لتشديد مشقٍّ لا يُحصّله إلاّ من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه. وقد قالﷺ (حُفّت الجنة بالمكاره).

قوله السابع: حاصل الورع في مسائل الخلاف الأخذ بالأشدّ وتتبع شدائد المذاهب، وذلك لايقصر عن تتبع رخصها في الذم.

جوابه: إن الأخذ بالأشدّ على قسمين؛ أخذٌ بأشدٍّ شهد الشرع بإلغائه كوقوف الواحد للعشرة من العدو، عالماً أنه لا يُجدي فيهم نفعاً، وأخذٌ بأشدٍّ لم يشهد الشرع بإلغائه أو شهد باعتباره أولا، فذو الذم إنمّا هو الأول، والمتكلم فيه، وهو الأخذ بأشدّ المذاهب المتساوية الدلائل والمتقاربه،لوازع الخوف من الله الشديد العقاب ليس من الأول بحال، بل هو مما شهد [20أ] الشرع باعتبار عينه أو جنسه حسبما قررناه. وقد قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام في جامع فتاويه المروية لنا ولغيرنا بالإجازة والسند الصحيح ما نصه: والأوْلى التزام الأشد الأحوط لدينه، فإنّ من عزّ عليه دينه تورع، ومن هان عليه دينه تبدع.

وقوله: حكى ابن حزم الإجماع على أن مُتبّع الرخص فاسق، مردود بما أفتى به الشيخ المتفق على عمله وصلاحه عز الدين بن عبد السلام قال في جامع فتاويه المذكورة ما نصه: لا يتعين على العامي إذا قلّد إماماً في مسألةٍ أن يقلده في سائر

مسائل الخلاف، لأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون فيما سنح لهم العلماءَ المختلفين من غير نكير من أحد وسواء اتبع الرخص في ذلك أو العزائم، لأن من جعل المصيب واحداً لم يعينه، ومن جعل كلّ مجتهد مصيباً فلا إنكار على من قلّده في الصواب.

قلت: تقدم كلام المازري أن اتباع بنيات الطرق غير محمود، وأن اتباعها نزولٌ إلى الزندقة. ونقل ذلك عن شيخه ويحتمل أن تكون مسألة الإجماع هي ما تركبت من رخص كل واحد من أصحاب الرخص فيها لايجدها لتركها. وقد نص القرافي على الإجماع في هذه المسألة. وقد تقدم للمازري مايشير إلى هذا فيما نقلناه عنه فيصبح نقل الإجماع لابن حزم بما سمعناه من شيوخنا أن إجماعاته من أصحّ الإجماعات. والله أعلم.

وقيّدتُ عن عز الدين أيضاً ما نصه: أطلق بعض أكابر أصحاب الشافعي أن الخروج من الخلاف حيث وقع أفضل من التورّط فيه. وليس الأمر كما أطلقه بل الخلاف على أقسام؛ الأول: أن يكون بين التحريم والجواز فالاجتناب أفضل. والثاني: أن يكون في الإيجاب والاستجاب فالفعل أفضل. والثالث: أن يكون في المشروعية فالفعل أفضل، كقراءة البسملة في الفاتحة فإنها مكروهة عند مالك واجبة عند الشافعي، ورفع اليدين في التكبيرات فإن أبا حنيفة لا يراه من السنن، وهي إحدى الروايتين عند مالك، وهو عند الشافعي سنّة للاتفاق على صحة الأحاديث وكثرتها فيه. وكذلك صلاة الكسوف على الهيئة المنقولة فإنها سنّة عند الشافعي، وأبوحنيفة لا يراها. وكذا المشي أمام الجنازة مختلَفٌ فيه بين العلماء ولا يُترك المشي أمامها لاختلافهم.

والضابط أن مأْخذ الخلاف إنْ كان في غاية البعد عن الصواب والضعف فلا يُنْظر إليه، ولا التفاتَ إن كان ما اعتمد عليه لايصلح نصبه دليلا شرعياً، لاسيما إن كان مما يُنقض الحكم بمثله. وإن تفاوتتْ الأدلة بحيث لايبعد قول المخالف كلّ البعدُ، فهذا مما يُستحب الخروج من الخلاف فيه حذراً من كون الصواب مع الخصم. والشرع يحتاط لكل الواجبات والمندوبات كما يحتاط لكل المحرَّمات

والمكروهات. انتهى ما قاله عزالدين.

ووجدتُ لبعضهم تعقُّباً عليه فقال: القسم الأول من المسألة ظاهر لعدم افتقار المتروك لنية، والثاني مشكل لإلْزامنا القائل بالإيجاب نية والقائل بالإستحباب نية ولا يمكن الجمع بينهما إلاّ أن يكون مما لا يفتقر لنية من بعض الواجبات والمندوبات مما هو معقول المعنى. وإنما يتخرج هذا القسم إمّا بناء على الإنتقال من مذهب[20ب] مَن يقول بالاستحباب إلي القائل بالوجوب لأنه أحوط. وهي طريقة هذا الشيخ لأنه يجيز الانتقال من مذهب إلى غيره سواء اتصل عمله بالمسألة أم لا، وفي المسألة خلاف في الأصول. أو بناء على استلزام الوجوبِ النَدْب، وفيه خلاف. أو بناء على مذهب من يقول يُكتفَى بالنية العامة فينوي بالفعل التقرب الى الله تعالى فقط، من غير تخصيص بنية وجوب أو ندب أو غيرهما. نحو ما قيل في إعادة الصلاة في جماعة بنيه التفويض فيحصل من هذا أنا فررنا من الخروج من الخلاف فوقعنا[1] فيه.

والقسم الثالث لايأتي إلاّ لمن شدّ طرفاً من النظر بحيث يمكنه النظر في الأدلة والترجيحات أو يسأل من له أهلية النظر فيتوصّل إليه ويلزمه الانتقال على مذهب هذا الإمام. انتهى كلامه.

قلت: والجواب عن القسم الثاني ما قدمّه عزالدين من الأخذ بالأشدّ، فإن الأمر دائر بين تركِ واجبٍ أو متأكدٍ في الشرع أو تركْ مندوب أو ارتكاب مكروه، وكلاهما من قبيل الجائز عند قوم. فالأخذ بالأشدّ أحْوط لأنه آكد. وجواب القسم الثالث أنه متيسّر إما بالنظر والتقليد من غير بعد. وماجرى في كلامه من الأخذ بمذهب الشافعي في المسألة هو أحوط فأحفظُ لعبد الحميد الصائغ أنه لا يُخرج من الخلاف لأن المالكي لا يعتقدهَا آية من القرآن والشافعي هي عنده آية ثبتتْ ظناً لا قطعاً، فلا يثبت كونها قرآنا على المذهبين. وإن لم يثبت ذلك فالإتيان بها لايجْعَلها من فاتحة الكتاب، فيبقى الخلاف كما هو. وإن كان المازري أشار الى ما ذِكر

---

(1) في أ: فغرقنا.

عزالدين فقال: إن كان المكلف إماماً فلا يأتي بها لأن المأمومين دخلوا معه على **تقليد مالك**، وإن كان وحده أتى بها احتياطاً.

قال المسألة السادسة في الرجل يعمل في طهارته أو صومه أو صلاته أو غير ذلك من عبادة أو عادة ومعاملة عملا بالجهل والتخمين من غير علم بالحُكْم فيصادف قول قائل بصحة ذلك الفعل وقول قائل بفساده ثم يأتي مستفتياً، فما الذي يكون جوابه ؟ إن أفتاه بالصحة فمن لنا بها ؟ وهو يقلّد القائل بها ولاعلمنا أن ذلك الفعل وقع في نفس الأمر على وفق ذلك القول. وكذلك إن قيل بالبطلان والفساد فتبقى المسألة محتملة لايُعْرَف هل وقع ذلك الفعل صحيحاً أو فاسداً؟ وإذا كان كذلك، ظهر أن العبادة مثلا في ذمته بيقين، فلا يبرأ منها إلاّ بيقين. فيجب على المفتي أن يفتيه بوجوب الإعادة. وكذلك الزكاة مثلا إذا وقعت مختَلَفَا فيها ثم سأل عن أكل تلك الزكاة، يظهر وجوب التوقف عنها فهل هذا الذي ظهر صحيح أم لا؟ فلكم الأيادي في شرح ذلك وبيانه، مُعانا مأجوراً بفضل الله تعالى.

وجوابها: حاصلها ما يفتى به من عمل عبادة أو معاملة أو ذبح شاة جاهلا حكم ذلك إلاّ أنه صادف قول قائل بالصحة، الى آخره.

وجـوابه: إن فتاوى الصحابة والتابعين كانت وارادة على كثير من هذا. . .[1] في الموَطأ ونحوه. والمفتي في ذلك إن كان مجتهداً عالماً محصلاً لشرائط الاجتهاد أفتى بمقتضى اجتهاده بعد إعلامه أنه يفتيه باجتهاده. وإن كان مجتهداً [21أ] في مذهب إمام معيَّن للسائل مقلّد له أفتاه بمذهبه نصاً أو قياساً بشرط ذلك. وإن عجز عن ذلك ولم يوجد غيره أفتاه بما يتحققه نصاً من قول الإمام المقلَّد، إن كان مطّلعاً على أقواله، عارفاً بحكم اللسان، وقاعدة العام والخاص والمطلق والمقيّد. هذا أدنى ما شُرط فيه. وقد كان بعضهم يفتي ولما يعرف إعراب بسم الله الرحمن الرحيم استناداً منه لحفظ أقوال مالك وأصحابه. وظاهر قول المازري في كتاب الأقضية أن فعل هذا لا يجوز. والله أعلم بالصواب.

---

(1) كلمة غير مقروءة في جميع الأصول.

قلت: ولهذا السؤال نظائر تقترب منه، وهو إذا عمل الشيء على التخمين فصادف الحق، أو صادف قولا، وهو منه كتاب على وجه الجهل بالحكم هل يجزئه ذلك ؟

فمنه مسألة كتاب الظهار: من صام ذا القعدة وذا الحجة عن ظهار أو قتل نفس فلا يجزئه إلاّ من فعله بجهالة وظن أن ذلك يجزيه، فعسى أن يجزيه وماهو بالبيّن. وأحَبّ إليّ أن يبتدىء. وتكلم عليها عياض وذكرها في التنبيهات، وفيها من التأويل والخلاف ما ينظر فيه لمن أراد.

ومنها مسألة الأيْمان إذا حلف على ما لا يتيقّنه ثم تبين صدق يمينه فقال: يبرأ في يمينه. ففيها تأويلان هل يُحمل على أنه وافق البرّ ولا يخلو من إثم أو غُرّ وسلم.

ومنها مسألة من أفطر يوم ثلاثين من رمضان معتقداً أنه من رمضان ثم تبين أنه يوم عيد هل عليه الكفارة أم لا؟ وذكرها في أحكام ابن الحاج عن بعض أصحاب مالك.

ومنها مسألة من اعتقد أنه سلّم من ثلاث معتقداً ذلك ثم تبين أنه سلّم من أربع، قاله ابن حبيب. ونظّرهَا بمسألة من تزوج امراة معتقداً أنها في العدة ثم تبين أنها خرجت منها فاعترضها التونسي فقال فينظر فيه.

ومنها مسألة من أصبح يوم أول من رمضان صائماً ليحتاط به من رمضان وموجب الشك قائم ثم تبين أنه من رمضان هل يجزئه أم لا؟ المشهور لايجزيه وللخميّ فيه كلام، وتنظيره بمسألة صلاة أيام الاستطهار في الحيض.

ومنها مسألة من صلى للقبلة بغير اجتهاد ولكنه صادف. فقال ابن رشد: لا يُجْزيه. ولو صلى جاهلا بالحكم لغير القبلة فهل يُعيد في الوقت أو أبداً؟ قولان واختار اللخمي الثاني وهو الجاري على قولهم الجاهل في العبادات كالعامد.

ومنها مسألة إذا صلى الظهر وهو غير عالم بدخول وقتها ثم كشف الغيب أنه صلاها في وقتها فلا يجزيه لأنه صلاها وهو غير عالم بوجوبها عليه. وقد قيل إنها

تجزيه. **واحتج** عليه بأن علياً وأبا موسى الأشعري ـ رضي الله عنهما ـ أحرما **بإحرام النبي** ﷺ فصوّب فعلهما. وبصوم أول يوم من رمضان على التحري. **ابن رشد** في المقدمات، ولا دليل في ذلك، وإنما هي كمسألة الصلاة لو صلاها غير عالِم بدخول الوقت مخافة فوت الوقت فينظر تمامها في المقدمات.

ومنها مسائل هل يعذر فيها الجاهل بالحكم بجهله ام لا؟ وقد ذكر جملة منها:

- مسألة اشتراط المراة على زوجها إنْ أضرّ بها فأمرها بيدها، ونحو ذلك من مسائل الشروط فيفعل ذلك وتمكنه من نفسها جاهلة بالحكم.
- والأمة [21ب] تعتق تحت العبد(1) فيطؤها بعد علمها وتدّعى الجهل.
- والمرتهن يطأ الجارية المرتهنة ويدعى الجهل يُحدّ.
- والسارق يسرق ما لا يساوي ربع دينار فيُعدّ فيه ما يساوي ربع دينار، وشأنه أن يرفع فيه فيدعى السارق الجهل.
- والمعترف بالزنا يدعى الجهل يُحدّ.
- أو الولد يقوم بالحد على أبيه أو اليمين على أبيه فيُحكم له تردّ شهادته، ولو ادعى الجهل.
- والذي يقطع الدنانير والدراهم فترد شهادته ولو ادعى الجهل.
- والمظاهر يطأ قبل الكفارة يعاقب مطلقا(2).
- والمرتهن يردّ الرهن للراهن فيبطل الرهن.
- ومسائل الصلاة كلها.
- وقاذف العبد فيكشف أنه حر.
- والمرأة تنفق من مال زوجها ثم يثبت موته.
- والبيوع الفاسدة كلها.
- والمشتري من يعتق عليه جاهلا بذلك فإنه يعتق.

---

(1) في أ : السيد.

(2) كلمة سقطت من أ.

ـ والوطء في الاعتكاف مطلقاً.

ـ ومن وطـىء في شهر طهارة فيبطل تتابعه.

ـ والشفيع يقوم بعد العام تبطل شفعته ولو جهل الحكم. و غير ذلك من المسائل.

وقد ذكر ابن رشد في المقدمات ـ أظنُّهُ في كتاب الشفعة ـ مسائل الجهل فيُنظر في ذلك.

وسئل عزالدين عمن بنى مسجداً وشرط أن لا يتولاه إلاّ مالكيّ المذهب مثلا، فهل يجب اتباع هذا الشرط، وتكون ولاية من خالفه باطلة أم لا؟ وإذا تولاه من شرط ثم انتقل من مذهبه لغيره، هل يقدح في توليته ويفسخ أم لا ؟ وإذا لم يتحقق هذا الشرط منه ولكن الشرط الغالب على أهل ذلك البلد[1] مذهب معين كأهل الإسكندرية ومصر هل هو كالشرط أم لا ؟وما حكم الإئتمام بهذا الإمام ؟

الجواب: إن وقف الواقف على مذهبٍ معين لم يجُزْ أن يتناوله غيره، وإن خصّ المسجد بمعيّنين لم يختصّ بهم. وإذا غلب على أهل بلد مذهب في أيمة المساجد بحيث لا يكون فيها غيره، حُمل الوقف على ذلك. ولايستحقه من انتقل من مذهب إلى مذهب آخر، وإن كان هذا الإمام معتقداً لجواز ما يتناول من ذلك فلا بأس بالإئتمام به وإن كان يعتقد التحريم فالإئتمام به اقتداء بفاسق.

قلت: قوله إن كان وَقَفَه على مذهب معين، يريد في الفروع الظنية كما مثله. وسواء قلنا كل مجتهد مصيب أم لا لعدم تعيّن الحق. وأما أرباب المذاهب في الاعتقادات فلا يجب تعيين الوقف إلاّ أن يكون من أهل السنة والجماعة. وأماغيره من مذاهب أهل البدع فلا. وربما كان كمسجد الضرار ويجب هدمه. ويأتي من ذلك في مسائل باب الإمامة، إن شاء الله.

قوله: وإن خصّ المسجد بمعيّنين لم يخْتصّ بهم، فيحتمل أن يكون هذا على مذهبه من جواز الانتقال من مذهب إلى مذهب. وأما على القول بعدم جواز الانتقال من مذهب إلى غيره لصحته عنده والمحبّس مالكي المذهب مثلا، وقدّم

(1) في أ وب: المذهب، والإصلاح من ج.

مالكياً من غير شرط فينبغي أن يُحمل عليه تحبيسه وذكر مذهبه وتعيينه لإمامه عليه **أنه كالشرط** كما قال فيما إذا غلب مذهب على بلد فيحمل عليه التحبيس المذكور، ولعله يجري على أصل عندنا مختلف فيه وهو العرف الخاص بشخص أو بنوع هل يحمل عليه أو على العموم ؟ كمسألة إذا اشترط أنّ المشتراة ثيّبٌ فوجدها بكراً وهو شيخ، أو نصرانية وعنده عبد نصراني. أو حلف أن لا يملك مسلمة فوجد المشتراة مسلمة. أو حلف أن لا يأكل رؤوساً هل يحنث بأكل رؤوس الطير مثلا وهو مذهب ابن القاسم خلافاً لأشهب أنه لا يحنث إلاّ برؤوس ذوات الأربع أو بهيمة الأنعام، على اختلاف النقل عنه. أو أمرهُ بشراء ثوب أو جارية فاشترى ما لا يصلح للباسه أو لفراشه ويصلح للمتجر [22أ] وغير ذلك من المسائل. والله أعلم.

وسئل أيضاً هل يجوز تقليد المؤذنين في صلاة الصبح والعشاءين مع الظن أوالشك في علمهم علم الوقت ؟

فأجاب: لا يعتمد على أذان المؤذن في يوم الغيم بل يصبر حتى يتحقق دخول الوقت أو يجتهد هو في دخوله بالأوراد. وأما في الصحو فلا يعتمد إلاّ على عدل تقبل روايته في الشرع مع معرفته بالأوقات.

قلت: وظاهر المذهب عندنا قبول قول العارف العدل مطلقاً في الصلاة والصوم، إذا كان عارفاً بالأوقات بالآلات مثل الرمليات والمنقلات وغيرها. ونص على هذا العموم في كتاب الصوم من ابن يونس وغيره. ودليله: أن بلالاً ينادي بليل إلى آخر الحديث. وفيه كان لاينادي حتى نقول له: أصبحتَ أصبحتَ لكونه كان أعمى. وظاهره ولو قال له ذلك واحد. والصحابة كلهم عدول رضي الله عنهم.

وأما الإجارة على الفتيا فنقل المازري في شرح المدونة الإجماع على منعها وكذلك القضاء. ودليله قوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾(1) وقوله ﴿أَمۡ تَسۡـَٔلُهُمۡ أَجۡرٗا فَهُم مِّن مَّغۡرَمٖ مُّثۡقَلُونَ﴾(2) فنبّه تعالى على أنه

(1) القرآن: الشورى 23.

(2) القرآن: الطور 40.

لو طلب الأجر على ما يأتي به من الوحي لثقُل عليهم الغرم، ولأنه باب من الرشوة. قال: لكنه لو أتى خصمان إلى قاض فأعطياه أجراً على الحكم بينهما، أو يأتي رجل إلى المفتي فيعطيه أجراً على فتواه لم تتعلق بها خصومة ولم يتعين ذلك عليهما لكون هناك من يقوم بذلك غيرهما. هذا مما اختلف فيه الشيخان، فقال عبدالحميد: أي شيء يمنع من أخذ الأجرة عن ذلك؟ ولا يجبر على التصريح به. وقال اللخمي: يمنع من ذلك جملة لانه ذريعة إلى الرشوة.

قلت: وعلى هذا يُحمل على ما رَوى ابن علوان أحد فقهاء تونس ومفتيها، وماشاع وذاع أن القضاة يطلبون أجراً ممن أتى إليهم من الخصوم من الديار المصرية. ونقله شيخنا الفقيه الإمام عن شيخه الشيخ الإمام المفتي أبي عبد الله بن هرون ـ رحمهم الله ـ ويحكي في ذلك حكاية في أخذ المال من القضاة على توليتهم لأجل ما يأخذونه من الخصوم. فلا نطوّل بها.

وهذا فيما يأخذونه في مسألة معينة.

وأما أخذ الأجرة على تعليم الأحكام والفتاوي ففيه خلاف معلوم مذكور في كتاب الإجارة كبيع كتبها وشرائها. وأما أخذ العطايا والمرتبات من بيت المال إذا كان الغالب عليه الحلال، أو من الأحباس الموقوفة لذلك، فلا أعلم فيه خلافاً أنه جائز.

وقد عارضتُ الشيخ الصالح الزاهد أبا عبد الله الدكالي ـ رحمه الله ـ حين اجتمعت معه بثغر الإسكندرية بسبب اعتراضه على الأيمة وغيرهم أخذ المرتبات من الحبس المعد لذلك. وأدّاه ذلك الى عدم الصلاة خلفهم ولو الجمعة. وقلتُ له: إن أخذ المرتب من الحبس عندي أحلّ من أخذه من بيت المال، لان الحبس يتناول الإمام بالنص من واضعه، وبيت المال لايتناول عمال المسلمين إلاّ بالظاهر لكونهم من المسلمين وهم ينوبون [22ب] عنهم في منافعهم ومع ذلك إن السلف قبلوه ولم يعدلوا عنه ولم يأت آخر هذه الأمة بأهدى مماكان عليه أولها. وأنا أخذتُ ذلك. فقال لي ـ رحمه الله ـ: الذي قلتَ لي ظاهر، ولكن لاأحب لك هذه

الخسخسة[1] يريد أنها صفة موجودة فينبغي أن يُتورّع عنها. وهذا في باب الندب ظاهر لأنها أعمال لله فلا ينبغي أن يشوبها بأمر دنيوي، إن وَجد منه مندوحة. وعلى هذا يحمل من أخذ ذلك من السلف أنه ضرورة. وقضية حكيم بن حزام تشهد لذلك. لكن هذا لايبيح التخلف عن صلاة الجمعة ونحوها من الصلاة مع الجماعات التي هي مشروعة بالإجماع، إما سنّة أو فرض كفاية أو فرض عين. والقولان الأوّلان حكاهما البغداديون عن المذهب.

الثالث: يُروى عن أهل الظاهر متى أمكن المصلي ذلك وعدم أخذ هذا إنما هو ورع وكمال. ولأجل هذا شنّع عليه شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ حين ورد الديار المصرية ووجده على هذه الطريقة حتى ذكر فيه أبياتاً أنشدنيها حين اجتمعنا بصفاقس وخرجنا للقائه فقال:

يا أهل مصر ومن في الدين شاركهم	تنبهـوا لسـؤال معضـل نـزلا
لـزوم فسقكـم أو فسـق مـن زعمـت	أقـوالـه أنـه بـالحـق قـد عـدلا
في تركه الجَمْع والجُمْعات خلفكم	وشرط إيجاب حكم الكلّ قد حصلا
إن كـان حـالكـم التقـوى فغيـركـمُ	قد باء بالفسق حتى عنه ما عدلا
وان يكـن عكسـه فـالأمـر منعكـس	فـاحكـم بحق وكـن بـالهـدْيِ معتـدلا

وعندي أن كلا منهما حكم بما يقتضيه حاله. كان الدكالي بعيداً عن الدنيا زاهداً فيها كثيراً. فالمتلبّس بها عنده في غاية البعد عن الآخرة. وكان شيخنا ـ رحمه الله ـ يرى أن الدنيا مطيّة الآخرة كما ورد أنها نعْم العون على ذلك، كما في كتاب مسلم. فاكتسب منها جملة كبيرة وأخرج جلّها للآخرة. نفعه الله بذلك يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ مَن أتى الله بقلب سليم. ورأى الآخر أن التلبّس بها والأخذ منها يعقُبه حساب وطلب؛ مِن أين أخذت وفيما أخرجت فطلب السلامة، ولكل شيء وجه. ولعل هذا يرجع إلى مسألة الغنى والفقر أيهما أرجح؟ إذا كان الغني شاكراً أو الفقير صابراً.

---

(1) في أ و ج: السخسة.

وهي مسألة اختلف فيها العلماء على أربعة أقوال حكاها ابن رشد في المقدّمات والبيان والأسئلة وتعرّض إليها غيره. وللشيخ عبدالرحمن الصقلي في ذلك مذهب. يُنظر كل ذلك في موضعه فلا نُطوّل به.

وأما أخذ القاضي الأجرة على كتْب الوثيقة فيما حكم به أو كَتْب المفتي، ففي أحكام الشعبي: **سئل ابن ابي زيد** عن القاضي يحكم للطالب بحكم فيسْأله في كتْبه فلا يكون في البلد مَن يعرف كتب الأحكام إلا القاضي، هل هو في مندوحة في عدم الكتب له ؟ وهل إن كتب أن يأخذ أجر كتبه؟ وربما أُعطي أضعاف أجره.

فأجابه: لو كان القاضي ممن يرجو أن يفهم عنه وجْه ماكتب ويدعه يكتب ويتفقد ماكتب ويزيد فيه وينقص كان أبْرَأ له. ولو كتب وأخذ أجراً كان جائزاً إذا جرى على الصحة والسلامة. لكنه ذريعة إلي أن يُفْتَنَ [23أ] ويُكسبه الناس ما لم يكسب بسوء تأويلهم عليه. ولايلزم القاضي نقل نسُخة الحكم وجعلها في ديوانه لكنه مستحسن إذ قد يُحتاج إليها. انتهى كلامه.

فظاهره: أن أخذ الأجرة جائز، لكن تركها أولى حماية للذريعة لئلا يُتطرّق إلى عِرْضه. ومعناه إذا أخذ قدر الإجارة المعتادة، وأما إذا أضعف له في الإجارة فهي من باب الهبة والهدية للقضاة، فهي من باب الرشوة. وأما إذا فرض للمفتي المرتب عن حبس عام أو لنوع آخر من التصرف ولم يحتج لفضل ذلك الحبس، فهو يجري على جري الأحباس بعضها في بعض. وفيه قولان للأندلسيين والقرويين ويأتي ذكرهما ـ إن شاء الله ـ. وأما إن كان الحُبُس مُبْهماً أو مجهولاً مَصْرَفه فيُجعل عطاء المفتي منه. فقد وقع ذلك بتونس. سمعتُ من بعض من يوثق بنقله أن الشيخ الفقيه المفتي أبا علي بن قدّاح كان يأخذ مرتبه من رقاعٍ في قُرًى مُحَبَّسة لا يُدرَى مصرفها.

قلت: وهذا خلاف ابن الحاج في نوازله فقال: ما جُهل سبيله من الحبس أفتى ابن القطان بوضعه في بناء السور، بخلاف ما عُلم سبيله. وقال ابن الحاج: لا يوضع إلا في الفقراء والمساكين علي قول مالك. وعلى القولين لا يدخل فيه مرتب

المفتي إلا أحد القولين في جري الأحباس بعضها في بعض، فترجع للتي قبلها. وهذا كله إذا لم يثبت للبلد عادةٌ في أحباسهم، وإن ثبتتْ عادة صِيرَ إليها، كما قال مالك فيمن حبّس في سبيل الله فقال: سبيل الله كثيرة، لكن الشأن الجهاد، فقد صرفه لما اقتضته العادة من تخصيص العموم، فيجب صرف رقاع البلد المحبسة فيها إلى مساجدها وأيمة مساجدها، لأنه العادة عندهم.

ويؤخذ من قول مالك المتقدم، وقد أجبتُ بهذا لمن حكى لي هذه الحكاية، فلم يجب إلاّ بأن أراضي قرى إفريقية قرب الغالب عليها عدم الملك، وإنما مصرفها للناظر في بيت المال مالم يثبت في أصلها بيع وتداول أملاك فيُحكم بملكها حينئذ وتحبيسها لمن حبّس. والله اعلم بالصواب. فيفتقر على هذا إلى إمضاء الناظر ذلك، إلا أن تتقرّر عادة بعدم الإفتقار الى مشورته، فيكون لهذا وجه.

وفي أحكام ابن الحاج أيضا: يجب علي القاضي الفحص عن هذا الحبس فإن وجد مخرجه امتثل نصّه وإلاّ أصرف في ما يحتاج إليه المسجد من حُصر وزيت وبناءِ ما رَثَّ. فإن فضل شيء منه استؤجر منه من يقيم الخطبة والصلاة إن أبى عن التطوع. وبنحوه أفتى ابن رشد من تقديم مصالحه على أجرة الإمامة والخطيب. انتهى كلامه.

فيحتمل أن يكون هذا الحبس للمسجد وجُهِل مَصْرفه فيترتب هكذا. أو حُبُسا جُهل مصرفه مطلقاً يصرفه للمسجد في مهماته الآكد فالآكد فيكون قولا ثالثاً في المسألة: أن المجهول يُصرف للمساجد. والله أعلم.

وأمّا ما يُهدى للفقهاء والمفتيين، ففي طُرَرِ ابن عات عن ابن عبدالغفور: ماأُهدي إلى الفقية من غير حاجة فجَائزٌ له قبوله. وما أُهْدىَ إليه رجاء العون على خصومه أو في مسألة تعرض عنده رجاء قضائها على خلاف المعمول به [23ب] فلا يحل له قبوله وهي رشوة يأخذها.

قلت: ومنه ما يُفعَل في هذا الوقت من أخذ الجعائل على الفتوى في ردّ

المطلقة ثلاثاً ونحوها من الرخص، كما يفعله كثير من جهلة فقهاء البادية. فلا يحل ولا يجوز بإجماع لما حكيناه في أول الباب. قال في الاستفتاء المذكور: وكذا لو تنازع عنده خصمان فأهديا إليه جميعاً أو أحدهما يرجو كل واحد منهما أن يعينه في حجته أو خصومته عند حاكم إذا كان ممن يُسمع ويوقف عند قوله فلا يحل له أن يأخذ منهما ولامن أحد منهما شيئاً على ذلك.

قال: وقد ابتُليتُ بشيء من ذلك وكنتُ لاأقبل هدية خصم فأهديَ إليّ لحم صيد ولم أعلم، فلمّا قدمتُ البيت عُرِّفتُ بذلك فعزّ عليّ وتلوّمتُ بذلك، فأُلقِيَ على لساني في النوم قول الله عز وجل ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾[1]. ثم بعده في السَحَر (مَن علم أن قلبه أكل بضعة مكروهة فليتنحّ عنه لا يمسه بلعابه، فإن مسَّ جسده أو شيئاً من ثيابه فليُصلّ ولاشيء عليه) فرددت ما كان اهدي إليّ من ذلك يوماً ثانياً. قال: وهذا دليل على ما أتى في الخبر أنّ (من صلّى وفي جوفه شيء من الحرام لم تُقبل صلاته).

قال: وكان وقد وقع بقلبي أيضاً قبل هذا شيء فحاك فيه، فرأيتُ رجلا في النوم كأنه يعطيني سمْناً في آنية أو جبنة طريّة، فكنتُ أقول ما شأنْك؟ فكأنه عجز عن الكلام، وكان معه رجل كنتُ أعرفه، فقال لي: مسألة طلاق يرغب أن ترخص له فيها. قلت له: لا أفعل، فانصرفت عنها وتركتها ولم أقبل هدية. فأُلقيَ على لساني بإثر ذلك في النوم قول الله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾[2] إلى آخر الآية. قال: فهو من أكل الأموال بالباطل وأكلها بالعلم.

قال: وأخبرني أصحابنا أن بعض الشيوخ المتأخرين سُئل عن الهدية تأتي إلى الفقيه عن الفتيا، قال: إن كان ينشط في الفتيا أُهدِيَ له ولم يُهْدَ، لابأس بها، وإن

---

(1) القرآن : البقرة 11، 12.

(2) القرآن : النساء 10.

كان لم ينشط إذا لم يُهْدَ إليه وينشط أُهديَ إليه فلا يأخذها. وهذا إذا لم تكن خصومة وإنما يستفتيه في شيء يعرض له. والأحسن أن لاتقبل هدية من صاحب فتيا ولامسألة. وهو قول ابن عيشون، وكان يجعل ذلك غير رشوة وقد قال ﷺ (من شفع لأخيه شفاعة فأهدى إليه هدية فقبلها فقد أتى باباً عظيما من أبواب الربا).

ومن هذا انقطاع الرعية إلى العلماء والمتعلقين بالسلطان لرفع الظلم عنهم فيُهادونهم لذلك ويخدمونهم فصار بَاباً من أبواب الرشوة لأن دفع الظلم واجب على كل من قدر عليه عن أخيه المسلم والذّمّي أو غيرهم. قال أبو بكربن يونس: يحرم على القاضي أخذ الرشوة في الأحكام يدفع بها حقاً أو يشدّ بها باطلا. قال الحسن: وأما أن تدفع بها عن مالك فلا باس. ابن عيشون: وإن تبيّن له الحق فيمتنع من إنفاذه رجاء أن يعطيَه صاحبه شيئاً ثم ينفذه له، كان حكمه مردوداً غير جائز.

قلت: ويتخرج أحكام القاضي الفاسق إذا صادف [24أ] الحق هل يمضي أولا ؟ وما نقله عن ابن عيشون من استحسان عدم قبول الهدية أعرف له أنه لايجوّز القول الثاني من التحريم وينشد فيه:

إذا أتـــت الهـــديـــة دار قـــوم تطـايـرت الأمـانـة مِـن كُـواهـا

وأبيات أُخر. وأظن أني وقفتُ عليها لأبي حيان في تاريخ فقهاء قرطبة فتُنْظر فيه.

وفي الطُرر أيضاً قال ابن عيشون: أجاز بعضهم إعطاء الرشوة إذا خاف الظلم عن نفسه. وقال شيخنا ابن عبد الغفور في كتاب الأوائل: أول مَن رشا في الإسلام المغيرة بن شعبة قال: إن كان ليعرق الدرهم في يدي أعطيه يَرْفَا يستأذن لي على عمر. وكان يَرْفَا أول من قبل الرشوة في الإسلام. وأول من رد الهدية عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ.

وأما إن أفتى بما يوجب غُرْماً على أحد ثم تبين بطلانه ففي أحكام الشعبي:

مَن أفتى بباطل مثل أن يوجب غُرْماً بفتواه فيحكم به وجب على المفتي غرمه من ماله لأنه تعمد إتلاف المال.

قلت: جعل المفتي كالشاهد إذا تعمد شهادة الزور وحكم بها ثم رجع. وعلى هذا تجري أحكام الدماء في ما حصل منها بفتواه وما فيها من التفصيل فتُنظر في مسائل الرجوع عن الشهادة من ابن يونس وغيره. وهذا عندي في المفتي الذي يجب تقليده المنتصب لذلك. وأما إن كان لايجب تقليده فقلده حاكم من الحكّام فهو كالغرور بالقول ويجري على أحكامه. وأما إذا أخطأ في اجتهاده فحكم بذلك حاكم فيجري على أحكام القاضي إذا تبين فيها الخطأ في ما ينقض وما لا ينقض، ويجري الخلاف فيه على الغرم على المجتهد يُخطىء هل يعذر باجتهاده أو لا فيغرم؟ والصواب الأول وهو ظاهر المدونة في كتاب النكاح الثاني والوصايا الأول والثاني وغير ذلك. وظاهر الحديث (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر) ولم يقل إنه يغرم لاسيما أنه أثبت له أجراً، ويجري أيضاً على مسائل الأجير يُخطىء فيما أُذن له فيه، وفيه القولان والمشهور عدم غرمه.

وفي أسئلة القفصي عن عمربن عبد العزيز كتب إلى عُماله: أجْرُوا على طلبة العلم الرزق وفرغوهم للطلب. وعن سحنون: لا يحصل العلم لمن لا يأكل حتى يشبع، ولا لمن يهتمّ بغسل ثوبه.

قلت: حكى شيخنا الإمام عن بعض فقهاء تلمسان أنه قال: كان الطالب لا يأكل حتى يرى الحائط يرقص، ولا ينام إلاّ غلبةً. وقيدتُ عن بعض المغاربة:

بقدر الكد تكسب المعالي ... فمن طلب العلا سهر الليالي

تروم المجد ثم تنام ليلا ... يغوص البحرَ من طلب اللآلي

مســـائـــل الطهـــارة

وسئل عزالدين عن رجل يدخل الحمام فيجلس بمعزل من الناس إلا أنه يعرف بالعادة أنه يكون معه في الحمام من هو كاشف عورته هل يجوز حضوره على هذا الحال ام لا ؟

فاجاب: يجوز له حضور الحمّام، فإن قدر على الإنكار أنكرَ ويكون مأْجوراً على إنكاره، وإن عجز عن الإنكار كره بقلبه ويكون مأجوراً على كراهته[1] ويحفظ بصره عن العورات ما استطاع ولا يلزمه الإنكار إلاّ في السوأتين إلاّ أنّ العلماء اختلفوا في قدر العورة فقال بعضهم: لا عورة إلاّ في السوأتين، ولا يجوز الإنكار على من قلد بعض [24ب] أقوال العلماء، إلاّ أن يكون فاعل ذلك معتقداً لتحريمه فينكر عليه. ومازال الناس يقلدون العلماء في مسائل الخلاف ولا ينكر عليهم. ولايجوز للشافعي أن ينكر على المالكي ما يعتقد الشافعي تحريمه والمالكي تحليله. وكذا سائر مذاهب العلماء اللهم إلاّ أن يكون ذلك المأخوذ بعيد المأخذ بحيث يجب نقْضُه فينكر حينئذ على الذاهب إليه وعلى من يقلده.

قلت: وله في موضع آخر يرى الشافعي مثلا مايوجب نقض الوضوء علي مذهب إمامه ولا ينقض على مذهب مالك مثلا. فلا يجوز للشافعي أن يأتمّ به حينئذ لأنه عنده منقوض الطهارة بخلاف عموم التقليد.

وسئل شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ عن السوأتين فقال: هما من المقدم الذكر والأنثيان ومن الدبر ما بين الأليتين.

ومن كتاب الطهارة من نوازل ابن عبد النور، **سئل الشيخ أبو القاسم**

---

(1) كامل الجملة سقطت من أ.

عبد الخالق السيوري عن الحجة في إسقاط وجوب غسل داخل العينين في الوضوء والطهر وما رُوِيَ عن ابن عمر فيه وهل يلزم ما لصق بأشفار العين من القَذَى؟

فأجاب: جميع الواصفين لوضوء رسول الله ﷺ لم يذكروا شيئاً من ذلك، ويُزال القذى من أشفار العين إذا لم يشقّ جدا.

قلت: فإن صلى به وكان يسيراً مثل خيط العجين والمداد، ففيه قولان المشهور الإعادة. وأحفظ لابن دينار أنه مُغتفر.

وسُئل ابن عمران عمن له صنعة يحتاج لوضع الزبل فيها فيضطرّ إلى أن يصيب ثوبه.

فأجاب: ينجس الثوب بما أصابه من ذلك فليسْتعدّ ثوباً للصلاة غيره، فإن لم يقدر وحضرته الصلاة فليصل بها ولا يتركها بحال حتى يخرج الوقت.

قلت: إن كان مضطراً للصنعة ولايصلحها إلاّ ذلك فهو كثوب المرضع وفرس الغازي بأرض العدو يُغْتفر ذلك كما وقع في الروايات وما ورد فيها من أنها تجتهد في أن لايصيبها أو يكون لها ثوب غير الذي تُرْضع فيه إنما هو استحباب. وكذا المضطر للصنعة التي تؤدي إلى إفطاره أو أمر غالب كتراب الطريق، في كتاب الصوم. وإن لم يضطرّ إلى شيء من ذلك وإنما هو للتنمية لمالِه ونحو ذلك فيتخرّج على قولين مذكورين في كتاب الصوم من مسألَة الدقّاقين وأصحاب الحرف الشاقة، ومسألة القدح في كتاب الصلاة. وتأتي إن شاء الله تعالى.

وسئل السيوري عن ماء حلّ به زيت قليل أو كثير فتوضأ به وصلى، هل تصح صلاته أم لا ؟ وكان عبد المنعم بن خلدون يميل الى الصحة ويخفف أمر هذا الماء.

فأجاب: إنما ينظر مايغير الماء مما ذكرت، فإن غيّر أَحَدَ أوصافه الثلاثة فلا يصح الوضوء به ولا الاغتسال، ومن صلى أعاد أبداً. وما حكيت عن أبي الطيب ليس بصواب، ولعله حكي مذهب أبي حنيفة وهو إذا كان أجزاء الماء أكثر من المخالط صحت الطهارة وإن تغيّر وبالعكس فلا يصح، وهو خلاف قولنا.

قلت: حكاه اللخمي رواية مخرّجه من مسألة الغدير تبول فيها الماشية وتروّث. [25أ] قال: المشهور يتيمّم ويعيد فاعله وإن ذهب الوقت واختار هو إن اضطر جمَع بينه وبين التيمّم احتياطاً. وحمل الباجي مسألة الغدير على مسألة الغالب الملازم للماء مثل ورق الشجر وذكر فيها القولين في المذهب، ابن زرقون. وسياق الباجي لهذه الرواية خير من سياقة اللخمي. ويتخرّج عندي على مذهب ابن الماجشون في الماء المتغَيّر رائحته بالنجاسة أنه يُتَوضّأ به. والفرق بين الرائحة القوية أوالضعيفة على ماقاله سحنون إنه يتوضّأ بالخفيفة لا القوية.

فيتحصّل على هذه المسألة وهي إذا تغيّر الماء بشيء طاهر خمسة أقوال ثالثها يجمع بين الوضوء والتيمم ورابعها الفرق بين الرائحة وغيرها وخامسها الفرق بين الرائحة الشديدة والخفيفة. وأما إذا لم يتغير الماء بذلك ففيه أربعة أقوال المشهور جواز الاستعمال من غير كراهة. ولعبد الحق عن القابسي أنه مكروه، وعنه أنه غير طهور وهو مذهب أصبغ. وخرّج ابن زرقون فيه قولا عن الماء المستعمل أنه يجمع بينه وبين التيمّم لأنه جعل الباب واحداً.

وسئل ابن رشد عن طيّ آبار الصحراء بالخشب والعشب لعدم ما يطوى به غيرها فتغير لون الماء وطعمه أو رائحته.

فأجاب: الوضوء والغسل به جائز. **فسئل** عن دليله. **فأجاب**: بأن ظاهر الأدلة يقتضيه، فالأصل طهارته والتطهر به فمن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[1] وقوله تعالى ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾[2] وقوله ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[3] فماء آبارها وأنهارها وعيونها أصلها من السماء فأسكنها الأرض تطهيراً لعباده وحياة لهم فلا ينتقل عنه للتيمم إلاّ بدليل لعدم وجدان الماء.

---

(1) القرآن: الفرقان 48.

(2) القرآن: الأنفال 11.

(3) القرآن: المؤمنون 18.

والأصل إطلاق الماء عليه صافياً كان أو مكدر الرائحة أو اللون أو الطعم لركوده أو حماته أو طحلبه أو شبه ذلك فيوجب عدم التأثير لطهارته وتطهيره. ومثله ما يُطوَى بالخشب والعشب من آبار الصحراء للضرورة إلى ذلك لاستوائهم في العلة، وهو عدم الإنفكاك بما يوجب التغيير، إذ لا يخلو غالباً من حمأة أو طحلب ونحوهما. وكذا آبار الصحراء لاتخلو من عشب ونحوه. بخلاف ماتغيّر بخبز وفول ونحوه من عسل. وربما تغيّر من ماء الرياحين كماء الورد ونحوه. فإذا تغيّر شيء من هذا فقد سلبَه الإطلاق المذكور في الأدلّة فلا تجوز به الطهارة لأنه لا يستعمل الاّ مضافاً كماء الخبز وماء الورد ونحوه. فلما منعه الإطلاق والذي دل عليه الدليل وجب أن يمنعه الطهورية. بخلاف ما تغيّر بالعشب والطحلب وشبهه إذ لا يمنعه من إطلاق الماء لأنّ الحالف ليشربنّ ماء صرفاً فشرب منه أو من الصافي لَبَرّ، ولو حلف لا يشربنّ ماء صرفاً فشرب من هذا كله لحنث. فوجب عدم الفرق بين الموضعين في باب البر والحنث. ولو حلف ليشربنّ ماء صرفا أو لا يشربه فشرب ماء الورد أو ماء مشوباً بالعسل فيجب أن لا يحنث في النفي ولا يبرّ في الإيجاب.

فالماء على هذا على ثلاثة أقسام مطلق ومقيّد بما لا ينفك عنه أو بما ينفك عنه من الأشياء الطاهرة.

فالأول يصحّ التطهير به [25ب] من النجاسة والحدث كماء البحر والأنهار والعيون صافياً أو متغيّراً إذا لم يكن مما ينتقل عنه. فإن كان من غير عنصره فليس بمطهّر ولا يرفع الحدث عند الجميع، ولا يزيل النجاسة عند مالك وأصحابه خلافاً لأبي حنيفة في أن كل ما أزال عين النجاسة كفى، كماء الورد ونحوه من سائر الأشجار.

قلت: تقدم الخلاف فيه عموما.

وأمّا المقيّد بما انضاف إليه مما ينفك عنه من الطهارات مماتقدم فعلى ثلاثة أقسام؛ إما أن يكون المخالط يسيراً لم يغيّره عند الجميع إلاّ ما حُكيَ عن القابسي

انه اتقاه في يسير المـاء. فالأتمّ على مذهبه أنه يجمـع بينه وبين التيمّم، وهو شـذوذ.

قلت: تقدم الخلاف فيه أيضا.

قال: وإن كان المخالط غلب على الماء فلا يزول به حَدَثٌ ولا غَسْلُ نجاسة عند مالك وأصحابه. وإن كان المخالط غيّر أحد أوصافه لكنه غيْر غالب فالمشهور المعلوم من قول مالك وأصحابه أنه لايجوز به رفع حدث ولازوال النجاسة. ورُوِيَ عن مالك أنه قال: لا يعجبني الوضوء به فاتقاه من غير تحريم مراعاة للخلاف، إذ ليس بمجمَع عليه. ففي المجموعة: في الغدير تردها الماشية فتبول وتروث فيها حتى يتغير لون الماء وطعمه. لا يعجبني الوضوء به، من غير تحريم فعليه فالصلاة بوضوئه مجزية والإعادة في الوقت استحباباً ويُجْمع بينه وبين التيمم.

قلت: تقدم ما في هذه الرواية، وكيف يصح لقائل أن يقول: لا يجوز الوضوء بالماء المتغيّر بالعشب والخشب للضرورة بذلك، وهو غير خارج عن حد المطلق وهو بعيد. نحو ما رُوِيَ عن بعض المتأخرين أن الماء المتغيّر في الأودية والغُدُر مما يسقط فيه من ورق الشجر النابتة عليه أوجلبتْه الرياح، لايجوز الوضوء به والغسل. وهو شذوذ خارج عن أصل مالك فلا يُلتَفت إليه ولا يعرّج عليه.

وسئل عن السانية يوجد فيها طعم نشارة الأرز حتى لايقدر على شربه، أو يوجد طعم الأرز من الكرَب[1] في البئر أو الحبل كذلك، أو ينقع الكتان في الصيف في النهر الأعظم فيوجد طعمه أو رائحته بالجملة وربما تغيّر لونه هل يصح استعماله في العبادات أم لا؟

فأجاب: لايصح رفع الحدث أوالنجس بالماء المتغيّر بنشارة الأرز أو الماء المتغيّر في حواشي النهر بنقع الكتان، أما المتغيّر بالكرب الجديد أو الحبل الجديد[2] فلا يمنع استعماله في العبادات إلاّ أن يطول مكْث الكَرَب أو طرف

(1) الكرب: حبل يُشدّ به الدلو.

(2) جملتان سقطتا من أ.

الحبل الجديد[1] في الماء حتى يتغيّر كثيراً تغيّراً فاحشاً.

وفي نوازل ابن الحاج الصغرى عن ابن زرقون أنه كان يجيز الوضوء بماء البئر الذي يستقى بالحبل الجديد الذي يغيّر رائحة الماء إلى طعم الحلفاء. وفي موضع آخر منه طرح الملح في ماء تغيّر به كوقوع الطعام، وقيل ليس مثله. ومثله طرح التراب فيه لأنه مما ينفك عنه في حال ما، ولو تغير الماء من حبل السانية لجدّته منع استعماله.

قلت: فظاهره وإن قلّ التغيّر. وظاهر ما نُقل عن ابن زرقون وإن كثر التغيّر وطال. ففتوى ابن رشد قول ثالث. وكذا جمعها شيخنا في مختصره. وأما طرح الملح ففيه قول ثالث؛ الفرق بين المعدني فلا يؤثر لأنه من قراره، والمصنوع فيؤثر لأنه من غير قراره. حكاه غير واحد. وأما [26أ] إذا سقط التراب من تلقاء نفسه من حائط ونحوه حتى يتغير الماء فالوضوء به جائز باتفاق وأفتى به ابن رشد أيضا.

وسأل ابن رشد عياض عن ماء جار لتسقي به الجنانات ويصرفونه في منافعهم وشرابهم فبنى بعضهم عليه كرسياً للحدَث واحتج بأنه لا يتغيّر لكثرته. وقال الآخرون ماء ويقَذّره وينقصه علينا هل له ذلك أم لا؟

جوابها: الحكم بقطع هذا الضرر واجب، قام به بعض أهل الجنانات أو غيرهم ممن يحتسب، وعلى الحاكم النظر فيه إذا اتصل به الخبر، وإن لم يقم به أحد، فيبعث العدول إليه فإن ثبت عنده وجب زواله و تغييره لما فيه من الحق لجماعة المسلمين بما هو خارج الجنانات ولايسعه السكوت عنه.

وسئل أيضاً عمن فقَدَ قطاً فبعد ثلاثة أيام وجده في البئر وكان توضأ بذلك الماء واغتسل وصلى صلوات وعجن منه عجيناً، فهل يعيد الطهارة والصلاة ؟ وما يعمل ببقية الخبز المعجون به إذا لم يتغيّر؟

فأجاب: إذا لم يتغيّر أحد أوصافه فإنه يعيد الطهارة ولا يعيد من الصلوات إلاّ ما أدرك وقته، ولايؤكل بقية الخبز ويطعمه البهائم إن شاء.

(1) كلمة سقطت من ب.

وسئل عن قُلّة مملوءة أُقْعِدتْ علي عَذِرة رطبة هل ينجس الماء الذي فيها إذا كانت ترشح؟

فقال: لا ينجس الماء لأن شأنها الرشح الى أسفل ولا ترشح لفوق. وقال الشيخ الإمام ـ رحمه الله ـ: رأيت في المنام شيخنا القاضي ابن عبد السلام ـ وكان سائلٌ سألني عن كعك عُجِن بماء قد تغيّر أحد أوصافه. فأفتيتُه بأن يُطرح. فقال لي الشيخ كان الشيوخ يفتون بأي سر فعل، فقلت له: إذا رأيتُ ظاهر الرواية خلاف فتوى الشيوخ تميل نفسي إلى الأخذ بظاهر الروايات وترك فتوى الشيوخ فسكتَ عني ولم ينكر.

وسئل أبو حفص العطار عن بئر بجوار أفران كثيرة فاستقوا منه ماء كثيراً لعجينهم، ثم إن أحد الأفران أخّر ابتداء الاستقاء فاستقى وعجن ثم بعد ذلك طلع له فأر في آخر مرة؟

فأجاب: فلا شيء على الأخيرة لأن الذي قبله قد نزحوه وطيبوه.

وسئل أيضاً عن ما جل من مواجل الدور تقع فيه الفارة، فقال: كم طول ما فيها من الماء ؟ قال: خمسة أذرع، قال: وكم عرضه ؟ فقال له: أربعة أذرع، فقال: يُستقى منه ذراع. وأما المواجل الكبار تموت فيها الهرة والفارة ونحو ذلك فلا شيء فيها. وإن ماتت فيها الدابة الكبيرة فيستقى منها قدر ما يذهب بماحصل في الموضع من دسمها وشبهه. فإذا وجدت فيه الفارة ميتة ولم تنتفخ ولا تزلعت فينبغي أن يُجعل لها حد، قال: ولا ندري كم يكون. ثم رجع فقال: إن وجدت مثل وقت العصر وقد عُجن بالغداة أن لا يُطرح. فأمّا إن وجدت بقرب ماء عُجن منه أو غُسل به فإن العجين لايؤكل ويعاد غسل الثوب ويغسل ما أصاب منه وكذا يعاد الوضوء والصلاة في الوقت. فإن كانت انتفخت فيجب إن وجدت مثل اليوم أن يكون ما عمل بالماء أمس لاقبل ذلك. وأمّا التزلّع فيزاد فيه يوم آخر حتى يكون ثلاثة أيام. قال: وإنما وجب الاستنقاء منه وغسل ماحصل[26ب] فيه لأجل ما يخرج منه عند خروج نفسه من لعاب لا يختلط بالماء وهو نجس، فيكون في الماء

كالزيت، والقليل من الزيت إذا سقط في الماء ظهر فيه وكان طافياً عليه بخلاف البول وشبهه، فيكون إذا دخل الماء ومازجَهُ ولم يغيّره، ويكون الماء الغالب عليه فالحكم للماء. وهذا الذي يخرج من الفارة ونحوها في البئر قد يحصل في العجين منه أو في الثوب ولا يشك فيه، فإذا حصل فهو نجس فحصلت النجاسة في الخبز الذي عجن به فلا بدّ من طرحه.

قلت: وهذا ظاهر على القول إنه إذا حصلت النجاسة اليسيرة في الطعام أثرتْ فيه. وظاهر العتبية: لاتؤثر فيه لحرمته، والفرق بين يسير الطعام والكثير ثلث. وحمل ابن رشد العتبية على غير ظاهرها وتأوّلَها، وجعل المذهب كله أن النجاسة تؤثر في الطعام لأنه لا يدفع عن نفسه بخلاف الماء فإنه يدفع عن نفسه. وظاهر نقل ابن يونس لها الإطلاق. وظاهر كلام أبي حفص أن مجاورة الزيت مغيّرةٌ للماء، ومثله لابن بشير خلافاً لابن الحاجب ومن تابعه. وظاهر كلام اللخمي وابن رشدّ: ما يمازج الماء أشدّ مما لا يمازجه، ذكره ابن رشد في مسألة القملة، واللخمي في مسألة ممازجة الدم، وهو أشدّ من الدهنية. وعلى هذا تأتي مسائل من هذا الباب، إن شاء الله.

وحكى ابن رشد من رواية السبائي أنه يكره أكل الطعام الذي عُجِن به وهو ظاهر سماع القرينين. وفي سماع ابن القاسم: هو كالميتة، كما أفتى به ابن رشد. ومنهم من حَمَله على ما تغيّر والأول على مالم يتغيّر. وحكى في الثياب أنها تُغسل وقيل النضح كافٍ. وقيل: إن كان مما يفسده الغسل ونضح وإلاّ غُسل، وبه أفتى ابن رشد في غير هذا الموضع.

وسئل ابن رشد عن سؤر البهائم.

فأجاب: بأنه اتفق مالك وأصحابه على طهارة سؤر القط إلاّ أن يتيقّن نجاسته وقت ولوغه، لعموم قوله ﷺ (إنها ليست بنجس وإنما هي من الطوافين عليكم والطوافات) فأشار بهذه العلة إلى أن غيرها من السباع ليس كذلك لعدم مخالطتها لنا. وهي رواية ابن القاسم عن مالك في المدونة. غير أن ابن القاسم رأى طهارة

سؤرها من الطعام إلاّ أن يتيقّن النجاسة وهو استحسان على غير قياس. وحملها ابن وهب وأشهب على الطهارة في الماء والطعام إلاّ أن يوقن بنجاستها وقت ولوغها لظاهر قوله ﷺ (لها ما أخذت في بطونها، ولنا ما بقى شراباً وطهورا). وبظاهر قول عمر ـ رضي الله عنه ـ ألا تخبرنا ياصاحب الحوض، فإنّا نرد على السباع وترد علينا، حين سأله عمرو بن العاص. ولا حجة فيه لكثرة ماء الحياض فيحمل هذا القدر من النجاسة. وحكم الدجاج المخلاّة والطير حكم السباع ماعدا الكلب، وإن كان سبعاً فمحمول على الطهارة إن كان مأذونا فيه لعلة المخالطة المتقدمة في الهر. وقد أباح الله تعالى [27أ] أكل صيده ولم يأمر بغسله. وغير المأذون كالسباع محمول على النجاسة في مذهب ابن القاسم وروايته عن مالك. وحمله غيره على النجاسة مطلقاً لعموم الأمر بغسل الإناء من ولوغه سبعاً، وهو ظاهر رواية ابن وهب عن مالك في الماء واللبن جميعاً.

ونصّ قول ابن الماجشون: في الماء خاصة. وفيه نظر لأنه يطعن في المشار إليها في الحديث من المخالطة الضرورية كالهرّ، وهذا من المأذون في اتخاذه. فتعميم الحكم مفسد للعلة المذكورة وإنما يتخرّج على مذهب من أجاز تخصيص العلة بالألفاظ العامة وهو ضعيف، وليس في الأمر بغسله سَبْعاً ما يدلّ على النجاسة لجواز كونه تعبّداً لغير علة. وعليه حمَلَه مالك، ودليله تحديد الغسل سبعاً فيما روى عنه ابن الماجشون أنه يؤكل الطعام ويتوضأ بالماء عند الحاجة، ويغسل الإناء بعد ذلك سبعاً تعبداً عند إرادة استعماله. وقيل فور ولوغه ولامعنى لتأخيره على القول بتعبّده إذ لا يتعلق بالاستعمال، وتعلقه به إنما هو على القول بنجاسته لا تعبّدا.

وفي المدونة إن كان يُغسل سبعاً للحديث ففي الماء وحده. ووجهه أنه حمله على مايجده الكلاب في أغلب الأحوال من أواني الماء، وأواني الطعام عندهم محتفظ عليها. ومحملة عندي في المأذون في اتخاذه دون غيره فيُحمل على النجاسة لما قدّمناه. وقد اختلف قول مالك في الأمر بغسل الإناء فقيل: على عمومه، وقال مرة: هو في الماء خاصة. والأول مشهورُ مذهبِه، فعليه يغسل في

المأذون سبعاً تعبُّداً، ويؤكل الطعام ويُتوضّأ بالماء مع الحاجة. وغير المأذون يُغسل سبعاً للنجاسة وبقية العدد تعبّداً. وعلي القول بعدم غسله مطلقاً في المأذون يكون في غيره سبعاً واحدة للإنقا والبقية تعبّداً؛ الأولى للوجوب والبقية استحباب.

ومنهم من حمل البَرّيّ على الطهارة مطلقاً لزرع كان أوصيْد أو ضرع أوْ لا لحاجتهم إليها وخلطتها إياهم دون الحاضرة. وهو لابن الماجشون. وقيل: هما سواء، وإنما يحمل على الطهارة المأذون في اتخاذه خاصة، وهو لمطرّف وأصبغ ومالك في المدونة، وقوله: فيها قد جاء هذا الحديث الى آخره. معناه قد جاء الحديث ولاأعلم للأمر بغَسْل الإناء سبعاً معنى لحقيقته لكونه محمولا على الحقيقة وظاهر القرآن حمله على الطهارة. وكذا التعليل في طهارة الهرّ وأنه تعبد لايظهر فيه معنى الحكمة كماظهرت في تحريم الخمر المشار إليه في القرآن فيها. ومنها ما استأثر الله بعلم حكمته كتحريم لحم الخنزير. والذي أقول به إن الأمر بالغسل أمر إرشاد وندب مخافة أن يكون الكلب كلِباً فيدخل عليه بسبب استعمال سؤرهِ ضرر في جسمه. وقد أرشد عليه الصلاة والسلام الناس الى مصالح دينهم ودنياهم فقال عليه الصلاة والسلام (لقد هممت أن أنهى عن الغيلة) الحديث، فسؤره محمول على الطهارة بالأدلة المذكورة إن كان مأذونا فيه، طعاماً كان أو ماء، وإنما يتوقّى أكله [27ب] أو شربه، واستعمال الإناء قبل غسله خوفَ داء الكلَب. فالأمر بغسله إشفاقاً على أمته عليه الصلاة والسلام إذ هو بالمؤمنين رؤوف رحيم. والأمر بغسل السبع بمعنى التداوي مما يُتّقَى سُمُّه، منه قوله عليه الصلاة والسلام (أهريقوا عليّ من سبع قِرَبٍ) الحديث. وقوله (مَن تصبّح بسبع تمرات عجْوة لم يضرّه ذلك اليوم سم ولاسحر).

فعلى هذا لاينبغي شرب هذا الماء ولايُغسل به الإناء ويُختلف في الوضوء به على ثلاثة أقوال؛ إذا فُقد غيره يتيمّم ولا يستعمل وهو قول ابن القاسم. أو يتوضأ به ويصلي وهو قول ابن الماجشون أو يتيمم ويصلي ثم يتوضأ ويصلى وهو لسحنون. وعلى القول بأن غسله تعبّد يجوز شربه ولاينبغي الوضوء به مع وجود غيره لرعي القول بنجاسته، وكذا غسل الإناء به مع وجود غيره. وإن لم يوجد غيره

فقيل يغسل به كما يُتوضأ به، والأظهر عدم الغسل، وإن توضأ به، لأنه المفهوم من أمره عليه الصلاة والسلام فيعيد الغسل، ويجوز على قياس هذا أن يغسل بغيره مما قد ولغ فيه الكلب، واختُلف على ماذا يعود ضمير وكان يضعّفه، فقيل الحديث لأنه خبر آحاد عارضَه ظاهر القرآن.

ومعنى قوله عليه السلام في طهارة الهرّ من معنى المحافظة، وقيل يعود على وجوب الغسل، وقيل يعود على العدد والأول ظاهر في اللفظ بعيد في المعنى، إذ ليس في الحديث ما يقتضي النجاسة حتى يعارضه القرآن[1] والثاني بعيد في اللفظ ظاهر في المعنى والثالث بعيد في اللفظ والمعنى. إذ لا يصح تضعيف العدد مع صحة الحديث لأنه نص فيه، انتهى.

وأما سؤر الفارة فأجْراه في البيان على الدجاج المخلاة. وفي المدونة: ولابأس بالخَبْز من سؤر الفارة، رُويتْ بفتح الخاء على أنه الماء، وبضمّها على أنه الخُبْز، فعلى الأول يكون مخالفاً للدجاج المخلاة دون الثاني لأنّ سؤر هذه من الطعام طاهر إذ لا يُطرح بالشك.

وسئل ابن رشد عن ذرق[2] الخطاف ونحوه مما عيشه الذباب على القول بأنّ الجراد لايؤكل إلاّ بذكاة.

فأجاب: ذرق الطير طاهر على قول مالك الذي يرى الفضلتين تابعتين للّحوم.

قلت: في البيان حكى ابن حارث عن أصبغ عن ابن القاسم أنّ ذرق الطير البازي نجس. رواه أصبغ عن مالك في المبسوطة قال: وهو موافق لما رُوي عن مالك أنه لايؤكل كل ذي مخلب من الطير.

وفي نوازل ابن الحاج: الوضوء بالأشربة كلها لايجوز باتفاق إلاّ النبيذ وحده فيجيز الوضوء به أبو حنيفة لحديث ابن مسعود.

---

(1) أربع جمل سقطت من أ.

(2) الذرق: خرء الطائر.

قلت: ولأنّ شرْبَه عنده حلال، وإليه كان يذهب ابن فروخ[1] وأبو محرز القاضي[2] حكاه عنه ابن الرقيق[3].

وقوله في مياه الرياحين مثل ما تقدم لابن رشد. وأما إذا اختلطت بما يوافقها من نوعها فقال ابن الحاجب: فيه نظر هل يؤثر في الماء أو لا؟ وردّه شيخنا بأن ظاهر الروايات أنه يؤثر إذا كثُر.

قلت: وهو عندي يتخرج على مسألة من خلط لبن آدمي بلبن غيره حتى غلب عليه وأُسقيَ للصغير هل يؤثر في الحرمة أم لا؟ فظاهر المدونة في مسألة لبن الفحلين تأثيره مطلقاً، ونبّه عليه غير واحد.

وسئل اللخمي عن الماء المتغير ببخور المصطكى ؟

فأجاب: بأنه يؤثر فيه. وصوّبه شيخنا،[28أ] وأجراه المازري على القولين فيما تغيرت رائحته بما حلّ فيه من عود، فحكى فيه قولين للمتأخرين.

وسئل ابن أبي زيد عن المواجل والآبار يقع فيه الحمام والعصفور فيموت وتخرج نفسه في الماء ثم يخرج من ساعته، هل يشرب أو يُنتفع به في غسل ثوب وغيره من المنافع ؟

قال: مالك يرى أن يطرح الماء من المواجل ويُنشف البئر إن قلّ ماؤه، وإن كثُر نزح بعضه وتُغسل الثياب التي أصابها. وكثير من التابعين يرى أنه لاينجسه إلاّ ما غيّر لونه وطعمه. ومعنى قول مالك إنه على الكراهة عند كثير من أصحابه[4]

---

(1) هو أبو محمد عبد الله بن فروخ الفارسي فقيه من تلاميذ مالك وأبي حنيفة والثوري وغيرهم من الأوائل. توفي سنة 176 هـ/ 792 م. أنظر عياض: تراجم أغلبيه ص 40-51.

(2) هو أبو محرز القاضي العراقي. تولى القضاء للدولة الأغلبية بالقيروان. توفي حوالي سنة 190 هـ/ 806 م. المالكي: رياض النفوس 1:189-196.

(3) أنظر ترجمة إبراهيم بن الرقيق مفصلة في مقدمة كتابه «تاريخ إفريقية والمغرب» التي وضعها المحققان د/عبد الله الزيدان ود/عز الدين عمر موسى. طبع دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1990 م.

(4) أربع كلمات سقطت من أ.

فقيل له: الفأرة تقع في الماجل أو البئر هل يجوز شرب ذلك الماء والانتفاع به؟ **فقال**: إذا وقعت حية وأُخرجت لم تنجسه. وحكى ابن رشد أن سعيد بن نمر[1] أفتى بطرح قصرية تقع لسقوط فارة بها[2] وأخرجت مكانها حية. وحكى ذلك غيره عن رواية ابن وهب وهو شذوذ. وإن وقعت ميتة وأُخرجتْ مكانها فلا تُنجسه[3] وإن أقامت فيه انتجس عند مالك، وغير مالك من أهل المدينة يرى فيه ما أخبرتُك.

وسُئل عن رجل استقى ماء من بئر وعجن به زيتونا وعصره واختلط الزيت المعصور مع غيره، ثم رجع إلى البئر فوجد فيه فاراً.

فقال: إن تبيّن أن الفار كان فيه قبل أخذه الماء منه لعصره الزيتون فالزيت نجس على قول مالك. وأما على قول ربيعة وابن شهاب وجماعة غيرهما فلا ينجس إلاّ أن يتغير لون الماء أو طعمه.

وسئل عن قول بعض أهل العلم في الماجل إذا كان ماؤه قليلا ووقعت فيه فارة أن يطيّن حتى يأتيه ماء آخر فيختلط به ثم يشرب فأنكره وقال: هو جهل ممن يفعله. وقال: يُمَاح كله ، فإن اجترأ وتركه حتى يأتيه ماء آخر كثير فبئس ما صنع، ويُشرب لكثرته.

قلت: ظاهره لو كان كثيراً من أصله وتغير بعض أوصافه أنه يقبل تطهيره بنزْع ما يُذهب تلك الصفة، لأن الشيخ فرض ذلك في الماء القليل، فإذا كثُر عنده ونُزِع منه قدر ما يذهبها طهُر، كما لو خلط عليه ماء كثير. وكذا في مسألة إذا زاد تغيّر النجاسة بطول المكث فحكى ابن رشد عن ابن القاسم أنه نجس. وروى ابن وهب وابن أبي أُويْس: أنه لا باس به.

وفي آخر[4] أحكام ابن سهل: سئل بعضهم عن رجل كتب مصحفاً فلما فرغ

---

(1) ورد العلم غير مقروء في أ. وسعيد بن بشير أحد فقهاء الأندلس من تلاميذ مالك توفي سنة 193 هـ/ 809 م. مخلوف: شجرة النور الزكية 1:63.

(2) كذا وردت الجملة مضطربة في جميع الأصول.

(3) ثلاث جمل سقطت من أ.

(4) كلمة سقطت من ب.

منه وجد في الدواة التي كتب منها فارة ميتة ما يجب في ذلك ؟

فأجاب: إن كان تبين أنّ الفارة كانت في الإناء منذ بدأ بالكتاب فالواجب عندي أن لا يُقرأ فيه ويَحْفر صاحبه في الأرض ويدفنه فيها، وإن كان لايتبيّن ذلك فليحمله على الطهارة، إن شاء الله تعالى. انتهى كلامه. أمّا دفنه فلا يتحتم بل إذا أراد محْوه في موضع طاهر ويدفنه أو يحرق أوراقه كما فعل عثمان ـ رضي الله عنه ـ بما جُمع من المصاحف التي لم يدخلها في الإمام فذلك له. والصواب عندي إن أمكن غسل أوراقه مثل أن يكون الورق رقاً ونحوه والمداد لا يثبت مع الغسل، أن يغسل وينتفع به ويُحمل على الطهارة. كما إذا صُبِغَ بمتنجس وغسل وبقى لون الصبغ. ولو كان لايمكن غسله بوجه فيجمل أن يفعل به ما تقدم من دفنه أو حرقه أو محوه أو ينتفع به[28ب] كذلك. كما أجيز لباس النجس في غيرالصلاة والاستصباح بالزيت النجس وذكر أنّه طيّب طاهر لا يدركه شيء من الواقعات. وقد علمتَ ما لابن القاسم في مسألة الخاتم فيُنْظَر في ذلك. ومنه ذكر الله في الخلاء أو مسألة دخول ظروف البول[1] أو الدواب الحاملة للأثقال لصلاح المسجد، وكل هذا للضرورة.

وسئل اللخمي: هل يطهر الزيت إذا وقعت فيه فارة؟

فأجاب: هذا راجع الى صفة النجاسة فإن كانت دهنية فلاتقبل التطهير لانه يعلو على الماء وينضاف للزيت ولا يذهبه الماء. وإنْ كانت عكرية يقع فيها التطهير بالماء لاستهلاكه إياها. كما أن الدم ينهكه الماء ولايعلو على الزيت. وهكذا الجواب فيما يخرج عند الموت ولو طالت إقامته عنده حتى انتفخ فلا يصح تطهيره لأن دهنيته تخرج حينئذ وبهذا أُخِذَ. فإن كان زمن مسغبة جاز أكل الفقراء والمساكين له، ولو لم يكن ذلك جاز الاستصباح والانتفاع به من غير أكل ولا بيع. وأجاب الصائغ عن ذلك بأن غسل الزيت لا أقول به، لأن المراد بالغسل إزالة عين النجاسة، ولا تزول من الزيت به لمخالطتها له وممازَجَتها إياه وعدم ذهابها.

---

(1) كذا بالأصلين، وفي ج : ضروب.

وأجاب المازري: إن تغيّر لون الزيت أو طعمه أو رائحته فلا يقبل التطهير ويُراق، وإن لم يتغير منه شيء فبعض أصحاب مالك أجاز استعماله وإن لم يغسل، وبعضهم أجازه مع الغسل، وبعضهم اجتنَبَهُ أصلا. والكل متفقون على أنه لا يباع حتى يبين عيبه. والذي عليه العمل والمشهور اجتنابه أصلا. والذي يصح عندي على أصل المحققين جواز استعماله، وتطهيره عندهم أحسن، والاحتياط أفضل، (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك).

قلت: قال ابن رشد في البيان: اختُلف هل يطهر الزيت النجس ومافي معناه من الدهن بالغسل أولا ؟ فقال مالك: يطهر، وعن عبد الملك: يطهر إذا لم تمت فيه وإن ماتت فيه فلا يطهر. وعن أصبغ: يطهر الكثير ويُطرح اليسير. وحكى الباجي عن المشهور من قول مالك أنّه يكره استعماله. وعن ابن نافع لا يغيّره ذلك. ثم حكى قول ابن الماجشون ونقل أيضاً عن سحنون أنه خفّف زيتاً وجدت فيه فارة يابسة لدلالة يبسها على صبه عليها لاموتها فيه. **قلت**: فهو نحو قول ابن الماجشون. وعلى القول بتطهيره مطلقاً أو مع الكثرة ففي سماع ابن القاسم يُطبخ بالماء مرّتين أو ثلاثاً، وعلى القول بعدم تطهيره فهل ينتفع به بغير أكل أو لا؟ فقال ابن رشد في جواز بيعه ثلاثة أقوال: الجواز لابن وهب، والمنع مطلقاً لابن الماجشون، والثالث جواز البيع إذا بيّنَ، وهو المنصوص من قول مالك وسائر أصحابه. وعلى عدم جواز بيعه فهل ينتفع به أو لا ؟ ابن زرقون فيه ثلاثة أقوال ثالثها لا يسقى [29 أ] الماء النجس لمأكول ولا سريع قلع الخضر بخلاف الزرع والنخل. لابن حبيب وابن القاسم وأبي مصعب مع ابن وهب.

قلت: يريد إذا أخذ المسألة عموماً في الانتفاع بالنجس، وأما الزيت ونحوه ففيه القولان. وسبب الخلاف اختلاف طرق الأحاديث في جلد الميتة، من قوله (هلا انتفعتم بجلدها ؟) و(لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب) و(إذا دُبغ الإهاب فقد طهر والغسل كالدبغ) والله أعلم. ويأتي لعزالدين جواب عن هذا الأمر[1].

---

(1) في ب : الإجراء.

ومن هذا الباب أسئله حكاها القفصي في مسائله فقال: كتب إليّ اللخمي فيمن نقل زيتاً من خابية فيها نحو أحد عشر مطراً الى اخرى فيها نحو ثلاث قلال، فلما كان في آخر قلة وجد فيها فارة صغيرة يابسة بشعرها لم ينفصل منها شيء، وغلب على ظن صاحب الزيت أنه إنما كان في القلة التي ينقل بها ويفرغ الأخرى لعدم الاهتبال[1] بها قبل ذلك وغسل المنقول إليها صبّ الزيت فيها ووهمه أن الفارة في غير المنقول بها لأنّها لو كانت فيها لسقطت أولاً أو وسطاً ولا تتأخر، فهل يتصدّق به على الفقراء لضيق عيشهم أو يغسل ذلك ويستعمله.

وقد روي عن الأسدي[2] أنه أفتى في جرة فيها نحو أحد عشر مطراً وجد في آخرها فارة يابسة بنجاستها محتجاً بأن الزيت لمّا صُبّ على الفارة وهي يابسة ابتل موضعها فشاعت نجاسته في جميع الزيت ولايعمل فيه الغسل إذْ تبقى النجاسة مجاورة ولا تنفصل كانفصالها من الثوب. وكذا أفتى السيوري بأنّ الزيت نجس ويُغسلُ ما لحقه من ميكال أو ثوب أو غيره، بعد أن ذكر الخلاف فيها وفي قبول تطهيرها بالماء وقال: فإنْ حمل حامل على الأخذ بقول غيري فلا يبيع حتى يبيّن. وحكى عن أبي حنيفة أن النجاسة في سائر المائعات بمنزلة مخالطتها الماء لا فرق، فإذا خالط يسير النجاسة ولاغيّر لونا ولاطعما ولا رائحة[3] فهو طاهر كما كان، وهذا الزيت لم يتغير لونه ولاطعمه ولا رائحته. **فاجاب**: بما تقدم من جوابه. وبمثله أفتى أبو عمران[4]. وأفتى أبوبكر بن عبد الرحمن بأنه يغسل ويطهر نحو ما تقدم.

وسئل عبد الحميد أيضاً عن أزيار أدخل يده في جميعها ثم وجد فيها فارة في الأول منها، وذُكر له أنه رأي لبعض العلماء أنها كلها نجسة، وأن ابن محرز حكاه

---

(1) في أ : الإبتهال.
(2) في أ : الأثير.
(3) اختلاف بسيط في ترتيب ألفاظ الجملة بين ما ورد في أ و في ب.
(4) هو موسى بن عيسى الفاسي القيرواني. السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية 1:58-259.

عن مالك وأصحابه، وانه ترك التجْر في الزيت من نحو قريب من عشرين سنة ولا يأخذ منه إلاّ القوت بعد اجتهاده من التحفظ فيه وكان يقع في نفسه أن الزيت لا يسلم في الأكثر من النجاسة، لان الذين يتولون العصر لا يتحفظون حتى يستنجون في غسل ايديهم، وربما بال بعضهم في الفيتور[1] وربما وقع الزيتون في الأرض المظنون بنجاستها ويرفع ولا يغسل، ومن يكتال الزيت يضعون الأزقاق المكتال منها وفيها في الأرض ورحاب لا يُقْطعَ بطهارتها، وكذا [29ب] القلة والعيار وجميع الأواني التي يُتصرف بها في الزيت توضع في الأرض المذكورة وربما في بعضها نجاسة قائمة. وكذا من يحمل تلك الأواني قد يكونون أطفالاً أو رجالاً لا يتحفظون من النجاسات في أيديهم وثيابهم وغير ذلك. وكذا أبواب الدور التي يدخل فيها الزيت أو يخرج، فتخرج العذرة من مراحيضها في القبقاب ونحوها فينال جانبيْ الباب[2] أو عتبته فيدخل الزق للدار فيُحك في ذلك الباب أو عتبته فلذلك كرهتُ التجارة فيها.

فوصل جوابه: إن الصواب عندي طهارة الازقاق، وإن كان الناس يكرهون مثل ذلك فليبيّن لهم. وقد وقع في المذهب ما يشهد لهذا وبه كان يفتي اكثر من ادركناه من الشيوخ.

والذي وقع في المذهب مسألة العتبية في الودك[3] أو الزيت تقع فيه النقطة من الدم أو البول أنه لا ينجسه. وأظنها من رواية ابن القاسم، فلا فرق عنده بين الماء وغيره. والأزيار التي أدخل يده فيها لايضره ذلك والحكم للغالب إذا كانت النجاسة لا تظهر عينها بخلاف موت الفارة فيه. ولهذا حجاج كثير.

قلت: فلا ترد الوساوس المذكورة على نجاسة الزيت إذْ الحكم للغالب كالأزيار المذكورة. ومسألة الأزيار وقعت في كتاب ابن حارث قال: الثلاث

---

(1) كذا في أ وج، ووردت الكلمة في ب: القشور. والفيتور هو ما يبقى من الزيتون بعد عصره. وما زالت هذه التسمية مستعملة في تونس مؤنثة فيقال: الفيتورة.

(2) كلمة سقطت من أ.

(3) الودك: دسم اللحم ودهنه.

القلال، الأولى نجس باتفاق وفي الرابع ماوراءه قولان فابن عبد الحكم يقول بنجاستها ولو كانت مائية، وقال أصبغ: هي طاهرة. وعليها أجريتُ مسألة عندنا وقعت[1] أن الكيّال بفندق الزيت اكتال جرة ولم يستوْفها ثم كال بعدها جراراً وظروفاً أخرى ثم فرغت الأولى فوجد بها فارة ميتة فوقعتْ الفتوى أنّ ما قرب من الأولى نجس يحمله صاحبه ويستعمله بعد الغسل ولا يباع، وما بَعُدَ عن الأولى يباع بعد البيان من اجل الجفافة التي يجفف بها المكيال مع أن المكيال لم يستوف عصرها فلذلك جاء الإشكال فيما كان، ومتى بَعُد الزيت عن الجرة الأولى لم يبق للمكيال والجفافة الاّ حكم النجاسة لاعينها ومتى قرُبتْ حُكِمَ ببقاء عين النجاسة عملا باستصحاب الحال والله أعلم.

وقد تقدم تأويل ابن رشد لمسألة العتبية.

وفي أسئلة عز الدين غسل الأدهان النجسة كالزيت والسمن فلا أثر لتنجيس الماء الذي غسل به ولو طهر ذلك كما ذهب بعض الناس لما أمر رسول الله ﷺ بإراقة السمن الذي وقعت فيه فارة والأمر بغسله، كما أمر بدباغ جلود الميتة كانت مائية باقية لكان الأمر بإراقته كالأمر بإحراق الثوب النجس، ولما أمر رسول الله ﷺ بالإراقة مع إفساد المال المنهيّ عن إضاعته.

وسئل ايضاً عن الجاف يُبَلّ بماء نجس كالفول والثمار هل يتأتّى تطهيره أم لا؟ وهل إذا غُسل ظاهره هل يطهر أم لا؟

فاجاب: بإن ما تنجس من الحبوب ونحوها قد ذكر بعض أصحابنا [30أ] بأنه يطهر بأن ينقع في الماء. وأرى أنه لا يطهر لأن التنجيس يحصل بأدنى بلل ولايحصل التطهير إلا بإجراء الماء أو ملاقاة الماء المشاهد. فإذا غسل ظاهره طهر ظاهره دون باطنه.

قلت: اختلف عندنا في اللحم يطبخ بماء نجس هل يقبل التطهير بالماء ؟ وهو في سماع موسى عن ابن القاسم، أو لا يقبل ؟ وهي رواية أشهب عن مالك.

---

(1) كلمة سقطت من أ.

والثالث إن حصلت النجاسة قبل غليانه فلا يطهر، وإن كان بعده قَبِل التطهير واختاره ابن رشد وقال: هو عين الفقه، وحكاه عن أبي حنيفة. وحكاه ابن يونس عن السليمانية. وخرّج اللخمي القولين فيه في الزيتون يتنجّس بما حصل. وعن إسماعيل القاضي إذا ماتت فيه فارة طُرح. وعن سحنون إن تنجس الزيتون قبل طِيبهِ طرح وبعده فإنه يُغسل. فهو كالقول الثالث.

وأفتى شيخنا أبو عبد الله بن عرفة ـ رحمه الله ـ في هِرْي[1] زيتون وجدت فيه فارة ميتة بأنه نجس كله لا يقبل التطهير، وهو يتخرج على ما تقدم للّخمي فيه وكان يتقدم لنا أن الصواب في كل ما وجد فوق الفار من الهرْي أنه طاهر، وما تحته أنه يُلقى وما حوله ممايقرب منه أو تحته. أو يتطهّر على القول الآخر كالفارة إذا وُجِدتْ في شيء غير ذائب تلقى وكلّ ما هو بمظنّة وصولها إليه.

ويقرب من فتوى شيخنا ماوقع في أحكام الشعبي: من ترك مطمورة مفتوحة فوقع فيها خنزير فمات فيها فلا يجوز بيع طعامها من مسلم ولا نصراني ولا يزرعه تحته ولا ينتفع به ويغيبه عن النصارى حتى لا ينتفعوا به.

قلت: وهو إغراق من الفتوى ومخالف لفتوى ابن أبي زيد في مسألة الفار الآتية ولايتخرّج الاّ على مذهب من يقول «لا يُنتفع بالمتنجّس مطلقا» وهو خلاف المشهور. ومسألة شيخنا أقرب منه لأنّ الزيتون ليس بجاف كل الجفاف فتقرب فتواه.

ورأيت في تعليقة لابن أبي دلف القروي على المدونة: **مسألة**: إذا اشتُوِط[2] الرأس بدمه، ثلاثة أقوال لمتأخري القرويين؛ فعن ابن أبي زيد لا يؤثر فيه ذلك لأن الدم إذا أخرج استحال رجوعه عادة بخلاف غيره من النجاسات فإنه يقبلها. وعن غيره أنه لا يقبل التطهير بخلاف نجاسة الماء لأنها كما دخلت تخرج بخلاف الدم إذا دخل لا يُدرَى هل يخرج أم لا ؟ والأصل النجاسة كما تقدم لعز الدين. والثالث

(1) في أ : هدية.

(2) هو شوي رأس الخروف ومثله بالنار لتهيئته للطعام.

انه يقبل التطهير كسائر النجاسات. والله أعلم.

وسئل اللخمي عمن وجد في زير تمر وزغة ميتة يابسة؟

فأجاب: يستعمل، للحديث: تلقى وما حولها، وتحمل على موتها في موضعها حتى يُعلم غير ذلك. وإن غسل التمر كان أحسن.

قلت: وهذا يقرب من اختيارنا في مسألة الهِرْي. والله اعلم.

وسئل ابن أبي زيد عن مقدار الطعام الذي ينجسه وقوع الفارة فيه، وكيف إن وقعت في مطْمَر فتفتّت لاسيما إذا كانت أكثر مال الرجل[1]، وهل فيها زكاة؟ ويكون خروجها منه في صفة الصدقة وفي بيعها وشرائها وتسلّفها؟ وكيف إن وقعت في درسه وتفسختْ فيه.

فأجاب: [30ب] إن أتاهم من الفارة ما لا يكاد الامتناع منه لكثرته فعن سحنون هذه ضرورة. وإذا درسوا فليُلْقُوا ما رأوا من جنس الفارة وما رأوا من دم في الحب عزلوه وحرثوه وأكلوا ما سوى ذلك ولهم بيع مالم يروْا فيه دما بالبراءة إنه درس وفيه فارة ويُخرجون زكاته منه، ولا يُخرجون منه لغيره، ويتصدقون به تطوعاً. وما فيه الدم ظاهرٌ لايباع لكن يُحرث ولهم سلفه إذا لم يظهر فيه الدم واحتاجه المتسلف. ولو باعه فيه كان أحبّ إليّ.

وما مات في رأس المطمر أُلقِيَ وما حوله أُكل ما بقي وإنْ شربت المطمر وإقامته مدة كبيرة مما يُظن أن تُسقَى من صديدها إلى آخرها زُرِع ذلك ولايؤكل ولو كان مطمراً عظيما لايكاد يبلَغ إلي جوانبها وأسفلها زرعوا من ذلك ما شكّوا فيه وأكلوا ما سواه مما لايكاد أن يبلغ إليه من صديدها. ولهم غسل ما ظهر فيه الدم وأكله وليس كالقمح إذا شرب الماء النجس فإنه لا يظْهر.

قلت: تقدم الخلاف فيه وما أشار عن سحنون أنها ضرورة هو ما وقع له في العتبية في درس الطعام يصيبه بول الدواب قال: هو خفيف ـ ابن رشد ـ للضرورة وللخلاف في نجاسته.

---

(1) في أ : الرجال.

قلت: قوله للخلاف في نجاسته يخالف فتوى الشيخ في موت الفارة لكونها مُجمَعاً على نجاستها. وعن ابن القاسم وابن وهب: لاتؤكل بيضة طُبخت مع اخرى فيها فرخ لسقيها إياها. وخرّج اللخمي فيها قولا بأكْل السليمة من مسألة اللحم قال: وهو أخروي[1] لان صحيح البيض لاينفذه مائع يدخل وسطه. وكذا بيضة رطبة خرجت من دجاجة ميتة نجس، وأما لوخرجت يابسة فقال مالك هي نجس خلافاً لابن نافع.

قلت: ونزلتْ مسألة سألتُ عنها شيخنا وهي: إذا بلع الشمع وفيه ذهب، ثم إنه ألقاه من المخرج، فكان شيخنا أبوالقاسم الغبريني يقول: يغسلها وتكون طاهرة كالنواة والحصاة إذا ألقاها بعد أن ابتلعها صحيحة. وخالفه شيخنا الإمام قال: الصواب نجاسة الشمع لأنه يتميّع بالحرارة ويداخله بعض أجزاء ما في البطن فينجس باطنه كظاهره، فالصواب نجاسته كفضلة الإنسان.

وسئل عن بول الشاة إذا شربت ماءً نجساً؟

جوابها: هو نجس عند ابن القاسم وطاهر عند أشهب.

وسئل عن أكل النحل النجس هل ينجنس عسلها أم لا؟ وكذا الخارج منها؟

فأجاب: بطهارة عسلها وخُرْؤها نجس عند ابن القاسم طاهر عند أشهب.

قلت: حكى ابن رشد في بولها وروثها ولبنها وعرَقها وبيضها أربعة أقوال: الطهارة مطلقاً، وعكسه، والفرق بين الفضلتين وما سواهما. واللبن والبيض خاصة طاهر وما سواه نجس.

وسئل ابن أبي زيد عمن سقطت عليه فارة وهو في الصلاة.

فأجاب: لا تبطل صلاته إلاّ أن تسقط عليه ميتة فيقطع.

قلت: هو كقول سحنون فيمن سقطت عليه نجاسة في الصلاة أو رأى عورة إمامه فيها يقطع ظاهره ولو بانت عنه في الحال قبل شعوره بها. وبه أفتى شيخنا الفقيه

(1) كذا بجميع الأصول.

الإمام ـ رحمه الله ـ وقال: يعيد إذا لم يستشعرها حتى سلّم مادام في الوقت. وكان شيخنا الفقيه أبو القاسم الغبريني ـ رحمه الله ـ يقول: يتمادى ولا يقطع ويعيد في الوقت لان غسل النجاسة واجبة مع الذّكْر وهو ما يذكرها حتى انفصل عنها. وقال: يعيد في الوقت لأنه فعل جزءاً من أجزاء الصلاة وهو متلبس بها. وهو عندي يتخرّج على مسألة وهي هل كل جزء من أجزاء الصلاة مستقل لذاته عن بقية صلاته؟ أو كلها كالشيء الواحد؟

وهي مسألة إذا نسيَ السجود من الأولى والركوع من الثانية هل يضيف سجود الثانية للأولى أم لا؟ وكيف الحال إذا بطلت ركعة هل تنتقل الأخرى الى محلها أم لا؟ وفيها كلام يطول جلبه. واحتج شيخنا الإمام بما وقع في المدونة: إذا علم وهو في الصلاة أنه شرّقَ أو غرّب قطع ظاهره ولو كان الآن مستقبل القبلة، وفي المسألة كلام آخر.

وسئل ابن أبي زيد أيضاً عن الآجرّ يُعْجَن بالنجس ثم يُطبخ، أو الخاتم يُطَفّى في ماء نجس.

فقال: النجاسة فيه قائمة، ولابس الخاتم حامل للنجاسة.

قلت: أما مسألة الآجرّ فهي مخالفة ما طُبخ بمتنجس أو بول، والصحيح طهارته، وقيل مكروه وموافق للقول بأن النار والشمس والهواء لا يطهر النجاسة. وهو المشهور في رماد الميتة ونحوها. والصحيح فيه الطهارة، وتطهيره بعد ذلك بالماء يجري على مسألة الجاف إذا بُلّ بماء نجس هل يطهر بماء آخر بعده أم لا؟ ومسألة اللحم أيضاً إذا غلا بماء طاهر بعد طبخه بماء نجس، وقد تقدما.

وأما مسألة الخاتم فقد قال شيخنا في نحوها وهو السكين: إذا طُفّيتْ في الماء النجس الصواب أنها لا تقبل الماء ولايدخل فيها لأن الماء يهيج الحرارة التي حصلت في داخل الحديد فتدفع عنها الماء لان طبعه من طبع الحرارة[1] لكنه يهيجها ويخرجها الى خارج ذات الحديد. فإذا انفصلت فلا يقبل الحديد بعد ذلك

(1) إثنا عشر كلمة سقطت من أ.

شيئاً يداخله لكونه جماداً متراصّ الأجزاء فلا يكون فيها حينئذ ما نجس، وهكذا على مذهب الطبائعيين ومن يقول بالكون والظهور. وأما على مذهب أهل السنة فليس هناك إلا أن الله ـ عزّ وجلّ ـ أزال حرارة النار بالماء. عادة أجراها الله تعالى لاطبيعة. فعلى هذا ليس هناك قدر زائد على الواقع مع انفصال الحديد بمداخلة الماء إياه.

وعلى هذا تأتي مسألة شيخنا الإمام عن بعض شيوخه أنه **سئل** عمن أراد أن يكفن في ثوب غسل بماء زمزم قبل غسله **فأفتى** أنه لايكفن حتى يغسل بغيره. وكان شيخنا يستشكله بوجهين الأول منهما أن هذا لا يجري إلاّ على مذهب ابن شعبان بمنْع غسل النجاسة به، والثاني أنّ أجزاء الماء قد ذهبت حسًّا ومعنى ولم يبق لها ذات ولاصفة. وكان يتقدم لنا فيه نظر لأن صفة الماء من ملوحة وحلاوة وغير ذلك يوجد في ذلك الثوب فهذا دليل على أن بعض أجزائه باقية فيها تلك الصفة. والله أعلم.

وفي أحكام ابن الحاج الصغرى: أفتى بعض الفقهاء في خابية خلّ فيها قدر عشرة أرباع بال فيها هِرٌّ بأنه نجس لا يؤكل ولا بأس ببيعه لمن يعمل الزنجار [31ب] وشبهه واحتج بظاهر نهيه عليه الصلاة والسلام عن أكل كلّ ذي ناب من السباع وإن حمل النهي على التحريم فالهر قد يأكل الفأر. وانما قيل بجواز أكله إذا ذكيَ، وأكله قبل ذلك كالميتة. وعلى التحقيق فإن ما بال فيه الهر والفأر من الطعام مكروه كلحمهما إلا أن يستعملا النجاسة فينجس ما بالاَ فيه. لأن من صلى بثوب بال فيه فأرٌ فلا إعادة عليه على أحد القولين والهر مثله فكذلك الطعام.

وسُئلتْ عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن أكل الفأر فقرأتْ ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ** . . . ﴾ الآية(1) والهرّ بولُه كالسباع طاهرة إلا أن تستعمل النجاسة. وله في الكبرى: بول الفأر والهر يصيب الماء والطعام حكمه حكم ما يؤكل لحمه.

قلت: وعليه أفتى شيخنا فيمن طبخ طعامها فوجد فيه روثة فأر، وفي السؤال

---

(1) القرآن: الأنعام 145.

إنها كثيرة وروثها غالب فأفتى بأكله إما للضرورة كمسألة سحنون في الدرس أو للخلاف كما قال ابن رشد. وقال في المدونة: ويغسل ما أصاب بولها. وفي العتبية يعيد في الوقت. وعن سحنون لا إعادة، لما رويَ عن عائشه. وعن ابن اللّبّاد[1] إن كانت في موضع تصل إلى النجاسة ففضْلتها نجسة، وإن كانت في الصحراء فلا. وعلى هذا أفتى ابن أبي زيد في زبل[2] الفارة إذا لم تكن في موضع أذًى: أطاهر هو؟ قال نعم.

ومن مسألة المدونة أُخذ أن فضلات جميع السباع نجسة وكذلك كل مختلف فيه كالخيل والبغال. وفي المدونة: إنها نجسة. وحكى اللخمي قولاً إنها تابعة للحومها.

وسئل الصائغ في الماء اليسير تحلّه نجاسة يسيرة ولم تغيره. فوقع في مختصر الشيخ: لا يُتوضأ بسؤر النصراني ولا بماء أدخل يده فيه. وعن ابن مسلمة في إناء الوضوء تقع فيه قطرة بول ولم تغيّره، يعيد من صلى بوضوئه هذا أبداً، وهذا لم يُختلف فيه. وفي الرسالة: وقليل الماء ينجسه قليل النجاسة وإن لم تغيّره[3] ووقع في نفسي أنه على الاستحباب، وأظن عبد الوهاب ذكره. وخطر لي أن قول ابن مسلمه يتخرّج على قول الشافعي في القُلّتيْن، وكم محمل قلة من قلال هَجَر؟ وهل يترجح مذهب الشافعي؟

فأجاب: الأشبه بأصل المذهب وهو الصحيح أن الماء باقٍ على أصله إن لم يتغير أحد أوصافه، وإنما كرهه من أصحابنا من كرهه مراعاة للخلاف. وما ذكرتَ عن عبد الوهاب صحيح وعليه عوّل البغداديون، وله وجه في القياس والنظر وقدر القلّة انظره في الأوسط من كتاب ابن المنذر. وعن بعض الناس أنهما كالجب يعني الزير أي كل واحد من القلتين.

قلت: والمتحصل في الماء اليسير تحلّه نجاسة يسيرة ولم تغيره أربعة أقوال

---

(1) هو محمد بن محمد بن اللباد من مشاهير فقهاء القيروان توفي سنة333 هـ/ 944 م. عياض: تراجم أغلبية ص 439.

(2) سقط الجار والمجرور من أ.

(3) أربع جمل سقطت من أ.

حكاها غير واحد؛ طهارته دون كراهة لأبي مصعب وتعقبه ابن بشير نقله اللخمي؛ والنجاسة مطلقاً للمدونة وغير واحد؛ والكراهة للبغداديين وجعلوه مشهور المذهب؛ وكذا قولهم يستحب النزع[1] بقدرها على مذهبهم. وإن كان شيخنا حمله على أصل المذهب كما قال هذا السائل، والصواب أنه وجوب على مذهب المدونة وأنّ لفظ لا أحبّ أن يُسْتَقى منها حتى تطيبَ محمول على الوجوب، وهو مذهب سَحنون، وابن الماجشون أنه مشكوك فيه فيجمع بينه وبين التيمم إذا لم يجد غيره. وفي كيفية ذلك خلاف بينهما[32 أ].

وعن سحنون أنه يُريقُه ويتيمم، وتقدم حكم ما أصابه من الثياب هل يغسل أو ينضح أو يفرق بين ما يفسده الغسل فينضح وإلا غُسل؟ وكذا ما عُجن به من الطعام هل يكره أكله أو يحرم ويدفنه أو يُعطى للحيوان. والله أعلم.

وقدر الماء القليل في المقدمات قدر إناء الوضوء تحلّه قطرة بول، وقدر القصرية يحلّه ما على جسد الجنب من الجنابة. وسألت شيخنا الغبريني: هل مراده ماعلى جسده ولم يمسح أو ما لم يمسحه؟ فقال: الصواب مطلقاً. وأما قدر الزير والجرة يحلّه ما فوق القطرة فهل حكمه حكم الكثير فلا يؤثر فيه إلاّ ما غيّر أحد أوصافه أو كالقليل قولان[2] لابن القاسم حكاهما في البيان. وحكى ابن العربي عن المجموعة وابن رشد عن ابن نافع أنه إذا تحرك أحد طرفيه[3] تحرك الآخر. والكثير ما فوقه. وهو مذهب أهل العراق. وأحفظ[4] لعياض أن الكثير كخمس قِرَبٍ وستة وما دُونها يسير، والله أعلم.

وسئل السيوري عمن باع زيتاً فاكتاله المشتري وهو ثمانية أقفزة فجاء المشتري يفرغه في وعائه والبائع معه فوُجِد فيه فأر ميت متمعط[5].

---

(1) في أ : الشرع.

(2) في أ : أو كالقلتين.

(3) كلمتان سقطتا من أ.

(4) كلمة سقطت من أ.

(5) أي تساقط شعره.

فأجاب: إن كان يعرف الزيّاتون ما صُب عليه الزيت مما وقع في الزيت وكانـوا يميّزون ذلك ولا يختلف فيما صب عليه يباع ويبيّن لمن اشتراه. وما وقع فيه فلا يجوز بيعه ولو غُسل، لكن من أراد ممن كان له أو ملكه أن يستصبح به في بيته فليفعـل ويتحفظ منه لئلا يصيبـه منه شيء[1] فينجس. ولا يوقَـد في المسجد.

قلت: قوله في الأول يبيع وبين يقرب مما تقدم من إذا وجد الفأر يابساً، أن مالكاً وسحنونا خفّفاه، وتقدم أن المشهور خلافه، وأما القسم الثاني فهو جار على المشهور.

وسئل أيضاً عن يهودي إذا أدخل يده في زيت مسلم يختبره للشراء هل ينجسه أم لا؟ وهلَ يغرمه اليهودي إن لم يأذن له ربه في ذلك أم لا؟ وهل يقبل قول اليهودي أن يده طاهرة أم لا؟.

فأجاب بأن فعل اليهودي يعيب الزيت ويضمنه لربه ولا ينجسه بذلك.

قلت: أما سُؤرُهُ من الطعام فظاهر المذهب أنه طاهر بخلاف سؤره من الماء. وفي المدونة: لا يتوضأ بسؤر النصراني ولا بما أدخل يده فيه. ابن رشد عن ابن حبيب: هما طاهران. وقال سحنون: نجسان. وفي سماع ابن القاسم في العتبية: سؤره طاهر دون ما أدخل يده فيه[2]. وروي عن ابن القاسم الكراهة. وفي إعادة من صلى بذلك ثلاثة أقوال يعيد الوضوء والصلاةُ في الوقت، ويعيد الوضوء فقط وقيل بالأول فيما أدخل يده فيه وبالثاني في سؤره. وإن لم يجد غيره فقولان: يتوضأ به فإن تيمّم أعاد أبداً، وقيل يتيمم. فإن توضأ به فثلاثة أقوال: يعيد في الوقت مطلقاً، وقيل لا، وقيل يعيد فيما أدخل يده فيه خاصة دون سؤره. وجعله في المدونة كالدجاج المخلاة يؤكل فضلة طعامه دون الماء لابتذاله ولا يطرح الطعام بالشك، وأما قبول قوله فيما أخبر به ففي سماع عيسى من سقط عليه ماء

(1) ثلاث كلمات سقطت من أ.

(2) أربع جمل سقطت من أ.

عسكر يريد الإخراج[1] فسأل أهله فقالوا: هو طاهر، صدّقهم إن لم يكونوا نصارى.

قلت: فظاهره عدم قبول قوله ومعناه في الماء. وفي سماع ابن القاسم: من سقط عليه ماء السقائف هو في سعة ما لم يوقن بالنجاسة. فظاهره أن الأصل [32 ب] الطهارة حتى يتحقق نقيضها. وهو يجري على مسألة إذا تعارض الأصل والغالب إن لم يكونوا مأمونين في الإخبار بالطهارة. المازري: خبر العدل بنجاسته مبيّناً سببها أولاً، ويكون مذهبه فيه كمذهب المخبر مقبول، وإن أجمل ولم يبيّن السبب. ومذهبه مخالف للمخبر استحب تركه.

وفي أحكام ابن الحاج: طهارة الخمر إذا انقلبت عينها، تحقيق القول فيه: إن النجس على ضربين: نجس من أصله كبول بني آدم ولحم الخنزير والميتة وشبهه، فيستحيل في العقل طهارته من أصله ولا يستحيل في الحكم طهارته في حال شبه الميتة للمضطر من جهة الشرع في بعض المواضع وعلى جهة مخصوصة، ولا مجال للعقل فيه.

الضرب الثاني: النجس الوارد عليه فذلك المعنى لعلة شرعية في النجاسة، فإذا ارتفعت بما يصح ارتفاعها به من غير طريان علة أخرى موجبة للحكم المذكور وجبت الطهارة. ونجاسة الخمر من الضرب الثاني لطهارتها قبل طريان صفات الخمر فلما تنجس بوجود صفاتها وجب طهارتها بعدمها سواء تخللت أو خللت. وقيل: لا يؤكل في الثاني عقوبة للفاعل. وفي المدوّنة: إن ذلك لبقاء نجاستها، وليس ذلك بصحيح إلا أن يريد ببقاء النجاسة في عدم أكلها خاصة فله وجه وهو على قياس رفع النجاسة من الثوب بما سوى الماء يبقى حكم النجاسة بالنسبة للصلاة خاصة. وفي جواز تحليلها اختلاف فجسم الخمر يطهر بارتفاع صفاته كطهر الثوب النجس بالماء، وهو قول مالك.

وسئل ابن رشد أيضاً عن الخمر هل هي محرمة العين أو الذات أو محرمة

(1) كذا بجميع الأصول المعتمدة.

بسبب؟ فإذا زال السبب سقطت الحرمة، فقد ورد رجل شعّب علينا وحيّر طلبتنا ففصّل مسألتنا وأقام الأدلة على كل وجوهها.

فأجاب: السؤال عن الخمر هل هي محرمة العين؟ فاسد، والعين هي الذات لاستحالة تحريم أحدهما دون الآخر. وكذا محرمة العين أو السبب؟ فاسد[1] إذ لا يُسأل عن علة تحريمها إلاّ بعد العلم بتحريمها. وهي تنقسم لخمسة أسئلة: هل هي محرمة العين أو لا؟ وهل تحريمها لعلة أو عبادة؟ وعن العلة ما هي؟ وما الدليل على صحة تحريم عينها؟ وما الدليل على صحة العلة؟

فالأول نقول: الخمر محرمة العين والذات ودليله الكتاب والسنة والإجماع. فالكتاب قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ . . . ـ إلى آخر قوله ـ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2] فأمر باجتنابه وهو على الوجوب بإجماع المسلمين وأخبر أنها من عمل الشيطان وعمل حرام وقوله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ وقوله ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[3] فتوعّد على ذلك بقوله ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ وما توعّد الله عليه ففعله حرام، بغير خلاف. وأما السنة فقد نقلت نقل التواتر. ففي حديث ابن عباس (أهدى رجل للنبي ﷺ راوية خمر فقال عليه الصلاة والسلام: أما علمتَ أنّ الله حرّمها؟ فسارّه رجل فسأله عليه الصلاة والسلام فقال: أمرتُه ببيعها، فقال: الذي حرم شربها حرم بيعها). وأجمعت الأمة على تحريمها وهو معلوم ضرورة وتحريمها من الأصول الثلاثة نص في تحريم عينها، لأن الاسم هو المسمى عند أهل السنة ومن قال هو غيره وافق [33 أ] أنه وقع هنا على المسمى بالخمر فهو إجماع ويستحيل عقلا أن يكون تحريم شرب الخمر واقعاً على غيرها. ونص عليه الصلاة والسلام على تحريم عينها بقوله (حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب أو المسكر من كل شراب) على اختلاف الرواية فيه. فمن قال: الخمر غير محرمة العين فهو كافر يُستتاب، فإن تاب وإلاّ قتل. وكذا كل ما أسكر من جميع الأنبذة فهو محرم العين

---

(1) اضطراب في أ و ب، والإصلاح من ج.

(2) القرآن: المائدة 90.

(3) القرآن: المائدة 91.

قليله وكثيره عند مالك وكافة العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام (ما أسكر كثيره فقليله حرام).

وهي محرمة لعلة الشدة المُطْربة المغيّرة للعقول الموجب لتسميتها خمراً وهو الإسكار، والدليل عليه دوران الحكم معها وجوداً وعدماً يوجد بوجودها ويُفقد بفقدها. فكونها عصيراً قبل حدوث الإسكار حلالاً فإذا حدث حرمت، فإذا عدمت بالتخلل حلت. وهو من أدل دليل على صحتها. وقد بيّنه تعالى بقوله ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ﴾ الآية[1].

وذهب بعض الناس إلى أنها محرمة لاسمها فتحريمها لاستحقاقها اسم الخمر في اللسان العربي فمتى استحقت اسمها خمراً حرمت ومتى لم تستحقه حلت وهو وفاق ما قلناه في المعنى لأن اسمها خمراً يوجد الشدة المطرية. فإذا عدمت لم تسم خمراً.

ولا يصح القول إنها محرمة لعينها، ولو كانت كذلك لم تحل إذا تخللت لبقاء عينها والإجماع على حلّيتها، فبطل كون عينها علة، وإنما المحرم لعينه الدم المسفوح أو لحم الحنزير.

قلت: قوله الإجماع على حلّيتها يريد إذا تخللت من تلقاء نفسها كما نقله في المقدمات. وأما إذا خُللت فحكى في جواز ذلك ابتداءاً ثلاثة أقوال ثالثها الفرق بين أن يقصد بها أوّلاً الخمر أو لا؟ فإن قصد فلا يفعل وإلاّ جاز الفعل على كراهة. واختلف بعد القول بالمنع إذا فعل هل يؤكل أم لا؟ على ثلاثة أقوال كالأولى.

وحكى الإجماع على نجاستها ما دامت خمراً إلاّ ما يروى عن ابن لبابة أنه أجرى نجاستها على الخلاف في جواز عيانها. ابن رشد: وهو خطأ صراح.

قلت: ومال إليه سعيد بن الحداد من القرويين[2] ولعله أخذه من مذهب ابن

---

(1) القرآن: المائدة 91.

(2) فقيه مالكي مناظر محدث، ناظر الشيعة العبيديين في مجالس مشهورة. توفي سنة 302 هـ/ 915 م. عياض: تراجم أغلبية مستخرجة من المدارك ص 351 ـ 363.

فروخ وابن محرز القاضي في جواز شرب النبيذ كمذهب أبي حنيفة. ويقول: إن أصله طاهر ولم يرد نص صريح من الشرع أنه انتقل عن أصله والإسكار علة في تحريم الشرب لا من النجاسة إذ لايبعد أن يكون الشيء طاهراً ويتوقف تناول أكله على شرط كالخشاش وكالذباب طاهر ويستعمل في أمور ولا يجوز أكله على المشهور. ابن رشد: وسبب اختلافهم في منع تخليلها الاختلاف في علتها. فقيل تحريمها عبادة لا لعلة، وقيل التعدي والعصيان في إنشائها، وقيل تهمته في أن يخلّلها ويبيعها كذلك.

ونقل عن المدونة عن الشافعي مثل نقل ابن الحاج من التعليل بالنجاسة ورده والاعتذار عنه. وبسط ذلك يطول فينظر في مقدماته.

وسئل ابن [33 ب] أبي زيد عن رجل في فِيهِ مسكر فأكل طعاماً وفضل منه فضلة ثم مس ثيابه هل ينجسها أم لا؟.

فأجاب: إن كنتَ تعني ما فضل من الطعام كان يأكله بيده فلا بأس بأكل فضل طعامه ولا تنجس ثياب الآكل إذا مسها بيده، وكذا إذا مس ثوباً بفيه وهما يابسان إلا أنه إن كان الشارب حين أكل ذلك الطعام بيده يوقن صاحبه أن بيده من المسكر ما باشر به الطعام وكان الطعام مائعاً فإنه لا ينجس ذلك الطعام وينجس ماتناوله.

وسئل المازري عن جواز بيع الطرطر(1).

فأجاب بأنها مسألة تنازع الأشياخ فيها، والكلام فيها من وجهين في نجاستها وطهارتها وفي جواز بيعها ولو كانت نجسة: فالوجه الأول فإذا كانت سلافة العنب إذا عصرت خالطتها أجزاء غليظة من العنب فإذا كانت هذه السلافة في الدنّ وطالت أيامها حتى تستحيل خمراً فيتميز الجوهر الغليظ من الرقيق فيطفو الغليظ ويرسب الرقيق، ولهذا متى عتقت الخمر رقت، فالجواهر الراسبة إما أن ترسب قبل صيرورتها خمراً أو بعده، ومن الخمر تتخلل أجزاؤها شيئاً فشيئاً. فإن كانت لو حُلّتْ وشُربت أسكرت فهي خمر نجسة لأن الإسكار علة التحريم، والنجاسة وإن

(1) ويسمّى الطرطير كما ورد في ب. وهو ما يرسب من الخمر.

كانت لا تسكر لكن تبدلت أعراضها فحين غيّر الخمر وهو ما يعبر عنه الفقهاء باستحالة عين النجاسة فينظر في طهارتها لاستحالة عينها أونجاستها لبقاء جوهرها.

وتبنى عليه مسائل كثيرة مشهورة وقع الخلاف فيها بين الفقهاء، واتفقوا على أنها إذا استحالت خلاً من قبل الله تعالى فإنها تطهر، والطرطر من هذا المعنى. وإذا استحالت أجزاء الخمر إليه فإن حكمنا بطهارته فبيعه جائز بغير شك، وإن حكمنا بنجاسته جرى على الخلاف في بيع الازبال والنجاسة على ما وقع في المدونة والموازية وقوله: المبتاع فيها أعذر من البائع. والطرطر إذا دعت إليه الضرورة كذلك.

قلت: قوله تبنى عليه مسائل كثيرة في المذهب كلبن الجلاّلة[1] وبيضها وتقدم فيه، خلاف ثالث أقواله يُكره. وعرَق السكران حكى غير واحد فيه قولين، والمشهور النجاسة والصحيح الطهارة. ورماد الميتة كذلك وإن فرّق عبد الحق ببقاء عين النجاسة في الرماد لأنها ذاته فيه بخلاف الخمر تحلل لطهارة أصلها. وقال ابن بشير: ما تحجّر بآنية الخمر كعرق السكران وكذا دخان الميتة. اللخمي: وكل ما أذهب الرطوبة للميتة فهو كالدبغ.

وسئل أبو عمران عن القِدْر[2] يطبخ بالأزبال وعظام الميتة وإن نشفت قبل الطبخ بها فهي على الكراهة، ومثله الآجر. وذُكر عن ابن القاسم خفته مطلقاً. ولا يؤكل خبز طُبِخ بوقيد روث الحمير لرعي القول بنجاسة دخانه. ابن رشد: وهو عندنا غير نجس. وحكى اللخمي أن انعكاس دخان الميتة في ماء أو طعام ينجسه وخرّجه ابن بشير على انقلاب أعراض الميتة. المازري: دخانها أشد من رمادها.

وأحفظ لأبي حفص في مسألة الخبز إن دُخن عليه [34 أ] بالنجاسة قبل أخذه وجهه فهو نجس، وإن كان بعد أخذ وجهه فهو طاهر. وهذا يقربه من القول الثالث في طبخ اللحم بالماء النجس إن كان بعد الغليان فلا يضرّه وقبله يؤثر فيه.

---

(1) الماشية التي تأكل الجلّة والوسخ.

(2) في ب : الفرن.

وأحفظ أيضاً في مسألة القِدْر إن كان أعلاه مطبقاً فلا يضره وإن كان عريّاً أثر فيه. وعكس هذا القول أيضاً إذا رضع جدْي خنزيرة أو صيْد صِيد بخمر. فاستحب ابن القاسم تأخيرها حتى يذهب ما في بطنها. وأحفظ لأبي حفص أنه يؤخِّر ثلاثة أيام فحينئذ يذكى.

اللخمي: وعلى نجاسة عرق السكران يحرم حتى تذهب منفعة غذاء النجاسة. وعلى نجاسة لبن الميتة تحرم لبن الشاة تشرب نجساً والبقل يسقاه ما لم يطل عهده كذلك. وفرق شيخنا ـ رحمه الله ـ بأن اتصال النجس الرطب بمائع أقوى من اتصاله بعد تغيّر أعراضه بغير مائع وحكى العتبي عن ابن نافع[1]: لا يسقى بماء نجس مأكول لحم ولا بقل إلاّ أن يُسقى بعده طاهراً. ابن رشدّ: ويحتمل أنه كرهه للخلاف فيه لرواية ابن وهب أو خوف ريحها قبل ذهاب مافي بطنها من ذلك الماء النجس. ولا وجه لقوله في البقل إذ لو تنجّس بسقيه كانت ذاته نجسة ولايطهر بعد ذلك بسقْيه ماءً طاهراً.

قلت: كأحد القولين في الجاف إذا بُلّ بماء نجس فإنه يبل بماء طاهر بعده ويجزئه. وحكى ابن يونس في كتاب الصيد: إذا وجد في بطن الطير الميت حوتاً فلا يؤكل الحوت الميت لنجاسته بالوعاء. ابن يونس: والصواب جواز أكله كما لو وقع في نجاسة فإنه يُغسل ويؤكل وكالجدي يرضع خنزيرة أو الطير يأكل النجاسة فإنها تذبح وتؤكل بعد الغسل لحدثان ما أكلتْه، بخلاف الزيت فإنه من المائعات، وقيل في الزيت يُغسل فكيف بهذا؟.

قلت: وفرّق شيخنا الإمام بأن وقوعها في نجاسته أخفّ بخلاف حصولها في بطن الطير، إذ قد مرّ عليه زمان فتسري نجاسته فيه بالحرارة، فأشبه طبخ اللحم بالماء النجس، إلاّ أن يُقال إن النار في الحرارة أشد. وعلى هذا لو حصلت في بطن خنزير ومات فإنه يجري على ما تقدم.

---

(1) عشر كلمات سقطت من أ.

ومن باب نجاسة الخمر مسألة الحشيشة وهي حب القرنب وورقه فأحفظ للقرافي في شرح الجلاب وغيره أنه قال: اختلف أهل العصر فقال بعضهم: يحدّ آكلها وهي نجسة، وقال بعضهم: لا يُحدّ ولا تنجس. ومنهم من فرّق بين أن تُحمّص ففيها الحد وهي نجسة، وإن كان قبل ذلك فلا حد ولا نجاسة. واختار هو أنه لا حدّ فيها ومن صلى بها فلا إعادة عليه لأنها ربيع نبات وعدم الحد لأنه إنما شرع زجراً لمرتكب ذلك لدعاء شهوته إليه وتحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس في الغالب. والحشيشة تفسد العقل مع الحزن والكآبة في الغالب، وهي تثير الخلط السوداوي فيحدث معها سبات وصمت وبكاء وجزع بخلاف ما يهيّج الدم فيحدث له سرور ونشوة. وأيضاً فإن شاربي الخمر تكثر عرابيدهم لقوة نفوسهم. والحشيش ليس كذلك لو سُلِبت ثيابهم ما تحركوا. كذلك تفترق المسكرات عن المفسدات بثلاثة أحكام؛ ففي الأول الحد والتنجيس وتحريم اليسير. والمرقدات والمفسدات ليس فيها حد ولا نجاسة، ويجوز تناول اليسير منها.

قلت: ومن هنا أجاز بعض أئمتنا أكل اليسير من جوزة الطيب لتسخين [34 ب] الدماغ واشترط بعضهم أن تختلط مع الأدوية لا وحدها، والصواب الأول. وقد أشار إلى هذا في قواعده فينظر فيها.

وجرى في كلام المازري أن الفقهاء يعبرون باستحالة عين النجاسة إلى صلاح.

فسئل ابن رشد عن متنازعين في الخمر إذا تخللت هل انقلبت عينها أم لا؟ فقال: أجاب عن ذلك الفقيه أبو عبدالله بن علي بجواب محكم النظام جزل المقال مستدلاً بالقرآن والسنن المأثورة متمثلاً بغريب الأشعار، وذيّل عليه ابن الأشيري بكلام استدرك فيه بزعمه ما أهمله الشيخ من الأدلة العقلية فتكلم بكلام مختلّ فاسد. فلما انتهى إليّ وكنتُ رأيتُ له سقطات كثيرة فاحشة عن الغزالي في مسألة الروح فنبّهتُ على بعض المواضع الفاسدة لئلا يُغترّ بكلامه فعظم عليه وأَنِفَ منه وكتب إليّ عاضداً كلامه بزخارف ومخارق ليوهم السامع صواب قوله وأتى بكلام فاسد مختل. فلما رأيتُ ذلك نبهت على خطئه في التذييل، ليظهر للعام والخاص

أنه ليس من أهل التحصيل، في ما وقع من كلامه. ذهب شيخنا في هذه المسألة إلى وجازة العبارة وتلخيص الجواب ولم يتعرّض للأدلة على عادة أيمتنا قصدتُ إلى جراياتها على طريق المتكلمين ليكون دليلاً للمسألة. إذ فيها إشارة إلى النفي والإثبات، قبل ورود السمعيات. فقوله: إشارة إلى النفي والإثبات غير صحيح لأنه نصّ على أنها مسألة نفي وإثبات، وهو عام في كل ما يختلف فيه من المسائل الموجودات، لأن كل مختلفين في نوع لا بدّ أن يثبت ما ينفيه خصمه، أو ينفي ما يثبته خصمه. وهذا يتم في جميع المسائل العقليات والسمعيات القطعيات والظنيات، ولم يتحقق فيها النفي والإثبات لقوله فيه إشارة وهو خطأ في التخطئة، وهو أفحش الخطأ.

ومنه قوله أول كلامه: الشيء عام يقع على كل مثبت عندنا سوى الحال فإنها مثبتة عن بعض الأئمة وليست عامة ولا تقتضيه. وهو خطأ فاحش لا يعذر به من انتصب لاستدراك ما أهمل غيره من الحجج العقلية وتحرير الأدلة النظرية. وبيانه أنه لم يستثْن من المثبتات إلا الحال فقال: كل مثبت شيء إلاّ الحال. فيقال: ما الساعة والحشر والنشر والثواب والعقاب وشبهه من العدميات أمثبتات هي عندك أم لا؟ فإن قال: مثبتات ولا بد من ذلك، قيل له: لِمَ لَمْ تستثنها كالحال؟ وليست هي بشيء على مذهب أهل السنة، وهي شيء على مذهب المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء، ويؤول قولهم إلى الإلحاد والتعطيل. ولو استثنيت المعدومات فيقال: الشيء يطلق على كل مثبت ماعدا الحال والمعدومات، فلا يصح إلاّ بالمعنى خاصة واللفظ فاسد، إذ عدلت عن تفسير الشيء بالموجود إلى المثبت ما عدا الحال والمعدوم، فصار كمن عبّر عن الثمانية بعشرة إلاّ واحداً إلا واحداً، وهو غير ظاهر.

والحد الصحيح في الشيء أنه الموجود المطرد المنعكس جامع مانع. ولما قال: الشيء عام على كل مثبت ما عدا الحال وصله بقوله ولذلك أطلق الشيء على القديم تعالى، وذلك مَسْقَطة كبيرة وذهول لأن المثبت يقع على الموجود

والمعدوم، فحاصل قوله أنه أطلق الشيء على القديم[1] وهو يشتمل على المعدوم والموجود وهو خطأ عظيم يُستعاذ بالله منه.

ومن ذلك قوله: الشيء الواحد من الموصوفات يرجع في عُرْف المتكلمين [35 أ] إلى ما لا يستحيل قسمته وتبعيضه. وليس بصحيح، والصحيح منه أن الشيء من الموصوفات وإن وقع على ما لا يتجزّأ فهو في عرفهم وجميع الخلق راجع للجملة المتصلة كالإنسان الواحد وشبه ذلك فلا يقع بإطلاقه إلاّ على ذلك بدليل من حلف أن لا يشتري اليوم إلاّ شيئاً واحداً فاشترى دابة أو ثوباً أو نحوه لبَرّ في يمينه. وهو في عرف المتكلمين خاصة لا يقع إلاّ على ما لا ينقسم الجوهر الواحد لا الشيء. فإذا قالوا: الجوهر الواحد فلا يتجزّأ وعند غيرهم يقع على الشيء المتحيّز بنفسه وإن لم يكن منفرداً. وفي اللغة هو واقع على أصل الشيء.

وقوله: إذا قلنا في الصفة الواحدة فمعناه ما لا ينقسم وهو ما اتصف به الواحد. وهو خطأ لأن الواحد غير المتجزىء يتصف بصفات كثيرة مختلفة الأجناس كاللون والطعم ونحو ذلك فكيف يصح قوله إن الصفة الواحدة فمعناه ما لا ينقسم وهو ما اتصف به الواحد. وهو خطأ لأن الواحد عين المتجزىء يتّصف بصفات كثيرة.

وقوله: إذا وصف بالوجود وبدوامه ثم قدّر ارتفاع تلك الصفة فلا يرتفع إلاّ بمثل أو ضد أو باجتماعها. وهو كلام فاسد، لأن قوله إذا قدر ارتفاع الصفة وارتفاعها معلوم وبقاؤها مستحيل فكيف يقدر معلوم الوقوع ممكناً يلزم عليه عدمه.

وقوله: لم يرتفع إلاّ بمثل أو ضدّ، والمثل ضدّ لاستحالة اجتماعها في محل واحد. وصوابه لم يرتفع لا إلى ضد مثل أو بخلافه. وقوله: واجتماعها غير مستحيل إذ لا تتصف الصفة باجتماع لا حقيقة ولا مجازاً، فكيف يقول يرتفع إلى اجتماعها؟ فهو غير معقول.

---

(1) جملة سقطت من أ.

وقوله: ومثلها مخالف لها. فيستحيل أيضاً إما أن يريد الخلاف في الجنس الواحد، كالبياض مع السواد فلا يجتمعان في محل واحد، وإن أراد خلاف الجنس كالعلم مع البياض فيستحيل أيضاً إذ ليس من شرط عدم الصفة أن عليها مثلها مع خلافها من غير جنسها، وأمّا محل كل صفة محل ضدها مثلها أو خلافها من جنسها. ومثاله: الجوهر الواحد يتصف بالعلم والبياض، فإذا عدم البياض حلّ محله بياض مثله أو سواد يخالفه ولا محلّه علم ولا جهل لاستحالة اجتماع عِلْمين أو علْم وجهل في محلّ واحد. وكذا إذا عُدم العلم على العكس كما تقدم في البياض وهذا يبطل قوله أو مثلها، بخلاف قوله: وهذه الأعراض إذا خرج الجوهر من بعضها إلى بعض يمسي منقلباً مجازاً لأن الانقلاب حقيقة هو الإنعكاس في الكون. يقول العرب: انقلب الإناء معناه تحول من حالة لأخرى. ومنه قوله تعالى ﴿وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ الآية[1] كناية عن التحول من حالة لأخرى. فلما كان تعاور الصفات يصيّر الشيء من حالة إلى ما يخالفها لا يستحقه لذاته بل لما تعاقب عليه من غير جنسه وهذا فاسد.

أما قوله: وجبت له تسمية الانقلاب مجازاً لأن تسمية الشيء بالمجاز إنما هو إذا لم تكن تلك التسمية لذلك الشيء موضوعة من العرب بل لشيء أوجبه القياس على ما سمع منهم كما مثل به، فلا يقال فلان وجبت له تلك التسمية، بل يقال إنها جائزة بدليل أن يطلق على الإنسان الأسد والحمار[2] ونحوه مجازاً [35 ب] ولا يقال إن تسمية الإنسان بها واجب بل يقال ذلك جائز فلم يحصل الكلام من لم يضع كلاً من الجائز والواجب في محله.

وكذلك قوله: استحقه لأنّ في الاستحقاق معنى الوجوب وإذا خرج الجوهر من عرض إلى عرض لم يصح أن يطلق عليه اسمه إلا إذا خالف الأول. فأما مثله فلا يصح إنكار[3] اطلاقه على ما خرج إليه إلاّ إذا كان مخالفاً دون المماثلة.

---

(1) القرآن: آل عمران 144.

(2) في ب: الجمل.

(3) كلمة سقطت من أ.

وقوله: الانقلاب حقيقة يرجع إلى العكس في الكون لا يصح إذ لا عكس للكون في الحقيقة لأنه الحيّز في المكان فلم يخرج إلا إذا انقلب عن المكان والحيّزات متماثلة من حيث كونها أكوان، فالعكس ليس في الحقيقة الكون بل عكس الحركة، لأن حركة العلو تقابل حركة السفل، وكذا حركة اليمين عكس حركة الشمال. وعبر العرب بقولهم قلبتُ الصبيّ من المكتب فانقلب إلى أهله أي رجع. قال تعالى ﴿وَإِذَا ٱنقَلَبُوٓاْ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِمُ﴾ الآية[1] وقال ﴿فَٱنقَلَبُواْ بِنِعۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضۡلٖ﴾ الآية[2] وقال ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾[3]. وفي حديث صفيّه (ثم قامت تتقلب فقام عليه الصلاة والسلام فقلبها)، وفي قول عثمان حين عاتبه عمر في تأخره يوم الجمعة: انقلبت من السوق فسمعت النداء. فالانصراف في هذا عكس الذهاب فهو عكس الحركة. وأما قلب الإناء فهو على حقيقته في المعنى لانعكاس جوهره من وفوق لأسفل. والحركتان لجهة واحدة ليست قلباً، لا مجازاً ولا حقيقة ولو عبروا بالقلب عما ليس بانقلاب ولا حركة فمجاز.

وقولهم: قلبتُ الإناء فهو قلب حقيقة، وانقلب فهو منقلب مجازاً. فقوله: انقلب الإناء حقيقة غير صحيح، وكذا قوله ﴿ومن ينقلب﴾ إلى آخرها مجازاً. فإن قيل: كون الشيء في مكان عكس كونه في آخر فلا نسلم هذا وقد بطل بقوله الانقلاب حقيقة يرجع للعكس في الكون. وقولنا: قلبت الإناء فهو مقلوب حقيقة لأن كثرة استعمال المجاز يصيّره حقيقة فيه كقوله ضربت زيداً فهو مضروب حقيقة مع ما فيه من المجاز.

قال: ولم يسأل السائل هل تسمى الخمر في اللسان منقلبة إذا تخللت أم لا؟ والكلام في هذا خروج عما سأل عنه إما لقصور عن فهم غرضه، أو لحيْدَةٍ عن جوابه، وسأل عن حقيقتها إذا تخللت هل انقلبت أم لا؟ ولا شيء من ذلك يدل على تسميتها من الانقلاب ودليل العقل يدل عليه.

---

(1) القرآن: سورة المطففين 31.

(2) القرآن: آل عمران 174.

(3) القرآن: الشعراء 227.

وجوابه بسؤال محتمل لا يصح الجواب عليه بنعم ولا بلا، وفيه تفصيل يأتي. ويقال له: إذا أردتَ بانقلابها مع التخلّل أنّ جسمها عاد بعينه جسماً آخر هو الخل فمحال لأن الجسم لا يصير جسماً آخر كما لا يعود الجوهر جوهراً آخر كما لا يعود الجسم جوهراً إلاّ بأضداده، إلاّ جوهر واحد ولا يعود الجوهر جسما إلاّ بإمداده بجواهر آخر. كما لا يرجع الجوهر عرضاً ولا عكسه ولا البياض سواداً ولا عكسه ولا البياض بياضاً وشبهه من الصفات. فإذا كان ثوباً أبيض فاسودّ فلن ينقلب البياض سواداً، لكن أعدم الله البياض وأخلف مكانه سواداً بقدرته، وكذا سائر الصفات.

وإذا أراد بانقلابها إذا تخللت انعدام جسمها وخلق الخل مكانه بغير فصل فلا نعلمه ضرورة كما لا نعلم تعاقب الأعراض على المحل ضرورة ولكن نعلمه بالنظر والاستدلال [36 أ] وهو جائز في القدرة وليس كل جائز في القدرة واقعاً إلاّ أن يقع أو ينص عليه رسول صاحب شرع. وإعدام الخمر وإخلاف مكانه خلاً لا نعلمه ضرورة ولا بطريق نظر واستدلال. ولم يرد نص عنه عليه الصلاة والسلام يوجب دفعه وتكذيب مدّعيه. كما يجوز أن يخلق الله خلقاً بحضرتنا ولا يمكن لنا إدراكاً على ذلك، ولو ادعاه مدّع لم نصدّقه ولا نشكّ في ذلك ونحن نعلم أن جسم الخل بعد التخليل هو الخمر بعينه ولا نشك فيه، ولو جاز الشك فيه لشك الإنسان في نفسه إذا تغيرت حالته من صحة لمرض وعكسه هل هو أو غيره؟ وهذا لا يتطرق لعاقل ضرورة. كما نعلم ضرورة أنّ صفات الخل الواردة عليه هي غير صفات الخمر الموجودة قبل التخليل فأعدمت وأخلفتها صفة. ولا يدفع هذا إلاّ معاند أو مخذول.

وتسمية الخمر ذاتاً واحدة مجازاً، وكل جزء من أجزائه ذات وشيء، وصفاتها ذوات وأشياء، وكل جسم خلقه الله ذوات كثيرة وأشياء، فذات الخمر باقية وهو جسمها وصفاتها معدومة وأخلفتها صفات الخل. ولا يقع اسم الخمر على جسمها دون صفاتها ولا على صفاتها فقط بل بمجموعها. وإطلاق الانقلاب عليها إذا تخللت تجوّز في العبارة كما تقدم أنّ الانتقال الزوال من مكان إلى مكان وهو محال في الأعراض، ويقال انقلبت بمعنى تبدلت أعراضها لا جسمها، ويقال

حالت وتغيرت. وهي معنى قول القاضي في جوابه: ماء العنب يغيّره الله من حال إلى حال، من الرائحة واللون والفعل والطعم، لأنه ذهب ماء العنب وحدث غيره.

وإنما دخلت الشبهة على من قال: انقلبت عينها من حيث إن الخمر محرمة الذات نجستها والخل طاهر حلال، فظنوا استحالة أنه يحكم على الذات الواحدة بالضدين من النجس والطهارة. وليس كما ظنوا بل فيه تفصيل وهو أنّ النجس على ضربين نجس لأصله كالبول للآدمي ولحم الخنزير وشحم الميتة وشبهه، ونجس لشيء طرأ عليه كالزيت والسمن تموت به دابة وشبهها من النجاسات. فما أصله نجس فيستحيل في العقل طهارته باستحالة أصله، ولا يستحيل ذلك ويمنع من جهة الشرع إلا في بعض المواضع ولا مجال للعقل فيه.

وأما النجس لمعنى طرأ عليه فذلك المعنى علة شرعية، وإذا ارتفعت صح ارتفاع النجاسة من جهة الشرع ونجاسة الخمر من هذا النوع لأنه كان طاهراً قبل ورود صفات الخمر عليه فإذا وردت وجب نجاستها وإذا عُدمت وجبت طهارتها سواء تخللت أو خللت.

وقيل بعدم أكلها إن خللت عقوبة. وفي المدونة أن ذلك لبقاء نجاستها وهو بعيد إلاّ أن يريد عدم أكلها خاصة فله وجهٌ قياساً على رفع النجاسة من الثوب بما عدا الماء لزوال العين وبقاء الحكم في الصلاة خاصة. فجسم الخمر يطهر بزوال صفة الخمر كما يطهر الثوب من النجس بالماء.

وقوله: فلو كان الانقلاب غاية لنفي الذات المتحيّزة وحدوث أخرى لاستحال بقاؤها وحدوث أعراض بعد عدم إغيارها. وفي حكم العقل بالجواز دليل بقاء الذات وتعاقب الصفات. فتخصيص البقاء المجوّز بالعلم الضروري لخروج المحل عن الصفة أو ضدها. فهذا كلام بَيّنُ الفساد [36 ب] لأنه جعل الدليل على تأتّي بقاء الذات المتحيّزة استحالة بقائها. واستدل بالشيء على نفسه ومن حجة خصمه أن المتحيّزة لا تبقى، يقال له: وكذا نقول إن بقاءها محال وهو قوله بعينه. فأين الدليل على البقاء؟

فإن قال: إنما هو قولي بعده وفي حكم العقل بالجواز دليل على بقاء الذات وتعاقب الصفات. قيل: إذا أقررتَ بفساد الأول فالثاني أفْسَد كقولك حكم العقل بالجواز دليل على البقاء، فجعلت جواز البقاء دليل الوجوب، وهو باطل لأن الجواز ضده الوجوب فثبوت الجواز يرفع الوجوب، وهو ظاهر لأن أحكام العقل ثلاثة فقط الوجوب والجواز والاستحالة. فإذا ثبَتَ الجواز استحال الوجوب والاستحالة وكذا العكس.

وقوله بعد: ويتخصص البقاء المجوّز بالعلم الضروري بخروج المحل عن الصفة التي ضدها كلام لا يصح لأن التخصيص يكون في اللفظ العام يُحمل على عمومه حتى يأتي موجب التخصيص وهو في الأحكام الشرعية، ولا تخصيص في العقليات. ولو جاز تخصيصها لبطلت الأدلة والحقائق.

فإن قلتَ: هل ترى بقاء الذات واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً؟ وما الصحيح من ذلك؟

قلتُ: الذي نقوله مذهب أهل السنة. والحق أن بقاء الأجسام المتحيّزة واجب في الجملة زمناً ما، وقولنا ـ في الجملة ـ تحرّزاً من بقاء الجواهر في الجملة إذ لا نقطع بذلك، بل يجوز أن يعدم الله بعض جواهر الجسم على الجملة لإبقاء أحدها ويدعى علم ذلك ضرورة فلا يستدل عليه لعلم كل واحد منا بنفسه، فلا نشك في بقائه زمناً وكذا نعاين سائر الأجسام فلا شك في ذلك ولا ارتياب.

فإن قالوا: كيف تدّعي الضرورة وهي مما لا يختلف فيه العقلاء ومن المعتزلة من يقول: إن الله يجدد العالم في كل زمان على التوالي. قلنا: لم يقل به إلاّ النّظّام منهم، ويجوز على الواحد مكابرة الضرورة ودفع العيان مع أنه إنما يقول: يجدّده مع بقائه واستمرار وجوده، وهو باطل. ودليله أنه إن أراد بقوله يجدده بمعنى أنه يوالي خلق الأعراض فيه التي لا يخلو عنها وهي شرط في بقائه هو، قلنا ويجيء الخلاف في التسمية، ولا مشاحّة فيها مع صحة المعنى. وإن أراد يجدده بخروجه من العدم إلى الوجود فهو باطل، إذ لا يُفْعَل الشيء حال بقائه ودوام وجوده ولأن

وجوده يغني عن فعله. ومن ذلك قوله: الصالح للنماء هو المبتدأ للكون كالبذر للزرع والنطفة للانسان وهو خطأ إذ الصحيح في حدّه أن يُقتصَر فيه على مبتدأ الكون وكل ما هو مبتدأ الكون.

وقوله: كالبذر إلى آخره يصيّره غير خاص للمحدود يخرج عنه بالزيادة كل ما ليس من قبل البذر والنطفة كنمو الطعام اليسير الذي أطعم منه عليه الصلاة والسلام البشرالكثير بقي ولم يتبين فيه نقص.

وقوله: فإذا انضاف إلى مثله نما، فإضافته إلى الشيء النماء وهو يطلق على الباري تعالى وهو كفر إن حُمل على نوعه. وبمثل هذا الإطلاق كفر الغزالي في مسألة الروح إذ قال: كل موجود منزه عن الكمية والمقدار فهو من عالم الأمر. قيل فيه: لو أراد شيئاً من المحدثات لقال: كل موجود محدث، فيقال له: لو أردت أنت شيئاً من المحدثات [37 أ] لقلت: إذا انضاف الشيء المحدث إلى مثله نما، فيتحصن كلامه مما انتُقد على الغزالي، فغفل عن هذا وتحرّز مما يلزمه فيه الخطأ بقوله إذا كانا موصوفيْن لئلا يلزم عليه نماء الصفات لانتقال بعضها ببعض.

وقوله قبل ذلك: فالعقل يجوز أن يوجد الواحد حياً عالماً قاطعاً قادراً كاتبا بصنيع دقائق الحكمة إن حمل على إطلاقه فهو كفر، وإن قُيّد بقولنا الشيء الواحد المتحيّز فهو خطأ صراح، لأن العادة تُحِيله كما لم يوجد فيما مضى. وإن كان الله ـ عز وجل ـ قادراً على ذلك. كما أنّ العادة تحيل قلب البحر عسلاً والجبال ذهباً، وإن جوّزه العقل. ودخل تحت القدرة الجوهر الفرد لانعلم وجوده ضرورة بل نظراً. ومن العقلاء من يحيل وجوده فضلا عن أن يوجد حياً عالما إلى آخر ما تقدم.

وهذا وشبهه لاتعلق له بما قصد إلى بيانه ولو قصد إلى بيانه لم يخل من الفساد ولاينبغي أن يخوض في هذا الباب من لم تثبت قدمه فيه أو يقول برأيه. وليس الخطأ في هذا الباب كغيره ولذلك كان التكلم فيه محجّراً على من لم تثبت إمامته فيه.

وأما قوله تعالى ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴾[1] معناه نقلها من حال إلى حال آخر الآية وكلامه فيه ماسمع أدق منه في المحال والفساد والبطلان، لأن قوله نقلها من حال إلى حال والحال لاموجود ولامعدوم منه فليس بشيء ونص عليه في أول فصل من كلامه. فإذا كان قوله نقله من أي لاشيء إلى شيء وهذا ليس بمعقول[2] والصحيح أنه منقول من خلق إلى خلق كما نص عليه تعالى ومعناه: خلق الخلق أبرزهم من العدم إلى الوجود مع إحكام الترتيب والتصوير. فإن قال: هذا أردت، قيل: من انتصب لتفسير الحقائق فلايأتي فيها بالألفاظ المشتركة ولا المجملة، فكيف بالمجاز؟ ولو قال أحد ما لا يجوز قوله فيقول: أردتُ المجاز ما تقيّد على أحد حق ولالزمه قول.

هذا آخر ما وقع له في التذييل وهو نحو عشرين موضعاً على أنه جملة يسيرة نحو صفحة وليس له معرفة بهذا الفن إنما نبهتُ على غلطه لاعلى الرد عليه لأنه لا يُرَد إلاّ على من يقع منه الخطأ كالندرة والفلتة. وإذا غلب عليه الخطأ لم يحتج إلى بيانه.

ثم قال بأثر التذييل: من أحب التوغل في هذه المسألة فليتأمل ماذكرنا في النقض على الغزالي في انقلاب الصُّوَر الظاهرة إلى المعنوية فلقد دلى بغرور في ما أشار إليه إن كان على هذا النحو من الفساد.

ابن رشد اعترض على بعض أهل النظر قوله إنّ بول ابن آدم نجس من أصله بخلاف الخمر والزيت فإنه قد تقرر. فقال: البول ليس بنجس من أصله إذ أصله الماء وهو طاهر فلافرق بينه وبين الخمر والزيت.

فأجيب: بأنه قد تقرر أن الماء أصل كل ما فيه بلة من جميع النبات والحيوان. فلما كان الماء مستهلكاً في جميع ما تحصل فيه كان ملغى ووجب اعتبار جميع ما يخرج منه كالعصير من العنب والبول من الآدمي. فالبول أصل في نفسه

---

(1) القرآن: المؤمنون 14.

(2) كلمة سقطت من ب.

بماء ألْغَى أصله كما حصل العصير أصلا في نفسه [37ب] لما ألغىَ أصله، فليس البول عين المشروب وإنما هو رشح يصل إلى المثانة ويجتمع من بلة الجسد ورطوبته شرب الماء أولم يشرب بدليل المولود وقد يبول بنفس الولادة ولم يتقدم له أكل ولا شرب.

وعن أشهب : أبوال الأنعام طاهرة وإن شَربتْ نجساً ولم يعتبر الأصل لانتهاك الأعضاء له. ومن حكم من أصحابنا أن البول حكمه حكم الماء المشروب فقد فارق القياس، فهذا يبيّن الفرق الذي قدمناه. فاعترض على هذا الفرق بأن قال: جُعل البول أصلاً في نفسه فألغى ما قبله كما حصل العصير أصلا في نفسه لالغاء صفة ما قبله وهو العصير ولا فرق بينهما في هذا المعنى وإنما الفرق بينهما في معنى آخر.

فأجيب عن هذا الاعتراض : بأنه لا يلزم، وإذا حصل العصير والبول أصلاً في أنفسهما أن يكون كذلك الخمر، لأنه إذا ألغى صفات العصير لم ينتف جسمه ولااستهلك بذهاب صفاته. والماء الذي غذي به الآدمي أو الكرم قد استهلك في الجسم والكرم، يبيّنه أن لبن المرأة إذا خُلط بطعام فغلبه لم تقع به حرمة لاستهلاكه في الطعام. ولو حالت صفة اللبن إلى صفة أخرى بعيدة أو قريبة لحرم بإجماع. فإذا بطل الاعتراض ثبت الجواب. وبالله التوفيق.

وأجاب أبو إسحاق عن رماد الميتة بأنه طاهر لانقلاب أعراضه كالخمر يصير خَلاًّ.

قلت: تقدم الفرق بأن الميتة أصل في النجاسة بخلاف الخمر فإن النجاسة فيه عارضة وتقدم الخلاف فيها.

وسئل بعضهم في البرغوث يقع في الطعام هو أو خُرء الفأر هل يؤكل أم لا؟ وقد نقل ابن يونس في الطهارة في القملة تقع في الثريد فلا توجد أنه يؤكل.

جوابها قال ابن عبد البر: أكثر أصحابنا يقولون لا يؤكل ما ماتت فيه القملة أو البرغوث لأنهما نجسان ومن يعيش من دم الحيوان.

وعن سليمان بن سالم الكندي صاحب سحنون: إن وقعت قملة في الماء طرح ولا يُشرب. وإن وقعت في الدقيق ولم تخرج من الغربال لم يؤكل الخبز. وإن ماتت في شيء جامد طُرحت كالفأرة. وعن غيره من أصحابنا: البرغوث كالذباب بخلاف القملة لأنها من الإنسان. واعترضه في البيان بأن القملة لا تنماع بخلاف غيره من المائعات فإنها تخالط الجميع وتنماع. والصواب أكل الطعام كله لأنه متى أكل أكلة تطرّق الشك في بقيته والطعام لا يطرح بالشك. وهي كالمرأة ذات المحرم إذا خالطت نساء أهل بلدة كبيرة ولم تُعرف فيجوز النكاح منها بخلاف الصغيرة. وتقدم نقل ابن يونس عن سحنون في القملة.

وأما ما ليس له نفس سائلة ويجتلب من غيره الدم ففي نجاسته ثلاثة أقوال: ثالثها أنه يختبر عند الموت، هذا في الماء، وأما الطعام فقد تقدم أنه تعليلان يقتضيان قولين. وأمّا ما لم يجتلب الدم من غيره ففي المدونة يؤكل. واستشكله أبو عمران وعلى قول ابن حريز مقدار الذي يرى نجاسته فهو كما له نفس سائلة. وحمل غير واحد المدونة على ماإذا أخرج ولم تتقطع أجزاؤه، ولو تقطعت [38 أ] أجزاؤه حتى لا يتميّز فهو كالنجاسة تحل في الطعام. ومنهم من أجرى المسألة على الخلاف، هل يفتقر الخشاش إلى ذكاة أم لا؟ فعلى مذهب البغداديين لا يضر لأنهم قالوا لا ينجس في نفسه ولا ما مات فيه. وفرق بعضهم بين الجراد وغيره. وكان شيخنا أبو عبدالله بن عرفة ـ رحمه الله ـ يقول: الصواب لا يؤكل ما مات فيه. وإن قلنا إنها لا تنجس في نفسها إذا قلنا بافتقارها للذكاة كالتراب طاهر ولا يجوز أكله على المشهور. وأما دود الطعام والعسل ونحوه فحكى ابن عبد البر في الاستذكار فيه خلافاً فيُنظر في نقله.

وسئل أبو علي القروي عمن يأخذ تراب قبر الرجل الصالح.

فأجاب إن خشي أن تكون خالطته أجزاء من الميت فهو نجس وإلاّ فالتبرّك به في الحقيقة إنما باستعمال ما كانوا عليه من الأوصاف الدينية واستعمال الأمور الشرعية. وقد رأى الحسن البصري قوما يزدحمون على جنازة رجل صالح فعاتبهم وقال: يزدحمون على نعشه ولايزدحمون على عمله.

وسئل بعضهم عمن يصنع الفخار من طين القبور.

فقال: لا يحل ذلك ولا يستعمل ذلك الفخار وإن باع من ذلك شيئاً وفات فيجب فسخه ويرد الثمن إن علم المشتري أو تصدق به.

قلت: إن سلك به مسلك المتنجس فهو كما قال لأن في سماع عيسى ونقله ابن يونس ـ أظنه في البيوع الفاسدة ـ إن بيع الزيت النجس لا يجوز وإن وقع وفات ردّ الثمن إلى ربه إن عُرف وإلاّ تصدق به وإن سلك به مسلك النجس فقد فات فوتاً كلياً كذهاب عينه. كما في من غصب تراباً فجعله بلاطاً قال وجبت قيمته ولا يُردّ فينبغي في هذا أن يصرف في منافع القبور من حفرها للضعفاء أو شراء شيء لتجهيزهم.

فعلى هذا، فأَخْذُ تراب القبور لا يجوز مطلقاً لأنه حُبُس. وبه أفتى شيخنا أبوعبدالله بن عرفة أنّ ما جُعل على قبور الأولياء من الحصباء والطيب ونحوها لايجوز الأخذ منه لأنه حبس. وكنا نختار من الفتوى أنّ جعْل ذلك على القبور لأجل أخذه والتبرك به. فيجري على ما تقدم وليس بحبس. وإن كان ذلك ليتطيب به المكان وينتفع به الزائرون فهو حبس لايجوز صرفه عنهم. وأمّا ما يصنعون من الأطعمة فهي موضوعة للواردين فيجوز أن يأكلها الواردون، وفي رفعها نظر.

وسئل ابن أبي زيد عن نهر يُغسل عليه الزيتون فيغلب على لونه وطعمه ورائحته فيتوضأ منه قوم ويغتسلون من النجاسة ويصلون.

فأجاب: لايجوز به وضوء ولاغسل ويعيد فاعل ذلك أبدا. هذا مذهب مالك وأصحابه وسواء تغيّر بالثلاثة أوصاف أو بأحدها.

قلتُ: تقدمت مسألة الغدير تردها الماشية ومسألة النهر إذا تغير بنقع الكتان، فهذا منها.

وسئل أيضاً عمن توضأ على شاطيء نهر وفيه عظم ميتة غطاه الطين والماء فغسل رجله وجعلها على العظم ونقلها إلى ثيابه فهل تؤثر النجاسة في ثيابه أم لا ؟

فأجاب: لا تنجس ثيابه ولا شيء عليه.

قلت: إن كان العظم بالياً فواضح ونصّ عليه التونسي في التعليقة، وإن كان فيه بعض لحم ودسم فالصواب أن النجاسة [38 ب] تتعلق برجله إلا أن يوقن أن رطوبة النجاسة قد ذهبت جملة ولم تبق إلاّ رطوبة الماء فيكون حينئذ كالعظم البالي.

وسئل عمن توضأ على بلاط نجس فطار من البلاط عليه.

فأجاب: إن كانت عين النجاسة حاضرة رطبة على البلاط فيغسل ماتطاير عليه منها إلاّ أن يتوالى بلله حتى يغلب على الظن أنه انماع وذهب فلايغسل ماتطاير منها حينئذ. وإن كان نجس البلاط ناشفاً فإن ماتطاير عليه منها نجس فكيف إن كان تراباً نجساً ؟.

قلت: في المدونة لابأس بما انتضح من غسل الجنب في إنائه ولا يستطيع الناس الامتناع من هذا. وقيّده عياض بما إذا كان الموضع منحدراً لايستقر عليه ماء لو كان حيث يستقر فيه فلا يستقر وفيه نظر على ماعلّل به في المدونة أنه ضرورة فظاهره مطلقا.

وحكى ابن رشد في البيان في من ينزل في حوض الحمام وهو نجس ثم يخرج فيطهر بالماء الطهور ويدخل يديه ويدلك جسده قبل أن يصب عليها الماء، فمايصل إليها من جسده مما حصل فيه من الماء النجس فلا شيء عليه انتهى. ومثله يقع فيمن يكون بجسده نجاسة فيصب عليها من إناء طاهر ويدلك بيده لاشيء عليه بناء على أن ورود الماء على النجاسة لاتؤثر عليه. وهو غير المعروف من المذهب وإن كان وقع في ظاهر الروايات ما يؤيده خلافاً لابن الجلاب. وفي البيان أيضاً وأظنه في أصل العتبية في جدار المرحاض إذا كان ندياً فلصق ثيابه به فإن كان يشبه الغبار نضح، وإن كان بللا أو شبيها به وجب عليه الغسل.

وسئل ابن رشد عن معنى قوله عليه الصلاة والسلام (أما أحدهما فكان لايستتر من البول) هل أراد ستر العورة أو النجاسة فأجاب المراد التوقّي من البول.

قلت: إنما يتم هذا على رواية لايستتر من البول وأماعلى الأولى فيُحتمل.

وسئل أيضاً عمن يستنجي ويعتقد أنه تهبط منه نقطة بعد ذلك هل يقوم ويقعد ويهز نفسه حتى تهبط أم لا ؟.

جوابها: لاينبغي شيء من ذلك لأن هذا وشبهه من وسواس الشيطان فإذا لم يعبأ به انقطع إن شاء الله.

قلت: هذا إذا كان يتخيّل ذلك وقد يجده أو لايجده، وأما تحقّق أنه لايخرج منه حتى يقوم ويقعد فإنه يجب عليه الاستبراء بذلك. نص عليه اللخمي.

وقال مالك: كان ربيعه أسرع امرىء في الوضوء والاستبراء حتى لو كان غيره نقول ماكمل، وكان ابن هرمز بطيء الاستبراء والوضوء ويقول: مبتلى لاتقتدوا بي. وذكر الجوزي في تلبيس إبليس أن الشيطان إذا يئس من فتنة العباد يأتيهم من حيث دينهم فيشككهم في عباداتهم من الوضوء والغسل والصلاة حتى يأتي عليه جل وقته وهو في عبادة واحدة وربما أخرجتهم الوسوسة إلى بعض العبادة أو خروجها عن وقتها وينظرون انقطاع المادة مع الطول وما يعلمون أن البول يترشح في كل وقت فما تزال مادته متصلة.

قلت: وقد شاهدتُ وسمعت أن ذلك وقع لجملة من الصالحين منهم من يتطهر للوضوء أو الغسل ويأخذ كثيراً من الوقت فإذا جاء للإحرام يبقى يحرم ويسلم [39 أ] من طلوع الفجر إلى أن يقرب طلوع الشمس وربما طلعت. وقد رأيت رجلا أعتقده بالصلاح غسل ذراعه مراراً كثيرة وكنت أنا وآخر ننظر إليه فقلنا: قد أدّيتَ ما عليك ونحن نشهد لك عند الله أنه ما بقي عليك شيء، فقال: لاأثق بشهادتكما لأني لم أثق بنفسي فكيف بغيري ؟ فهذا وشبهه كماقال ابن هرمز مبتلى أعاذنا الله من ذلك ومن كل فتنة بمنه وكرمه.

وأخبرني شيخنا أبو الحسن البطرني أن شيخه الشيخ أبا الحسن بن منتصر الصدفي ـ رضي الله عنه ـ توضأ من قسط وكان معه بناحية البحر فوجد في غطائه

بعرة فأرقنا الماء الكثير، وهذه مختلف فيها، فما شعرنا حتى دخل البحر[1] بلباسه، فجئنا إليه وقلنا: ياسيدي لا يحتاج لهذا، فقال : دين الله لايؤخذ إلاّ بالعزيمة. وهذا وشبهه أنتجه الخوف وغاية الورع وظاهر الشريعة. . .[2] وعن نحو هذا أجاب عزالدين: أنه لاخير في ورع يؤدي إلى إسقاط الفرائض.

وسئل ابن رشد أيضاً عمن يستنجي بعد خروجه من بيت الماء ويتوضأ فيكون في الصلاة أو ماراً إليها فيحس نزول شيء فتارة يجد ومرة لايجد ويعتريه كثيراً يكاد في كل صلاة وربمانقض الوضوء إن لمس ذكره مايصنع من به ذلك ؟.

فأجاب: لا يلتفت إليه إذا اعتراه كثيراً كما ذكرت ويمضي على صلاته ودين الله يسر.

وسئل أبو محمد عمن يستنكحه الشك في انتقاض الوضوء.

فقال: يلهو عن ذلك ولاشيء عليه[3].

وسئل عمن يكون في الصلاة فيحسّ بللا فيقطع فلا يجد شيئاً ثم يعرض له هذا في صلاة أخرى فيقطع فيجد البلل،كيف يصنع؟ وهل يجزيه التمادي على الشك ثم يختبر بعد السلام ؟

فقال: يقطع صلاته ويستبريء فإن تمادى على شكه وظهرت السلامة فابن القاسم يقول تصح صلاته وغيره يرى إعادتها.

وسئل عز الدين عمن يتوضأ في الظلمة فيدلك أعضاء وضوئه حتى يغلب على ظنه الإسباغ هل يكفيه ذلك أم لا؟ وإن لم تجب فهل يندب إلى إعادة الصلاة إذا توضأ في الضوء أم لا.

فأجاب: من توضأ في ضياء أو ظلمة يكفيه غلبة ظنه أن الماء أتى على مايجب تطهيره ولايندب إلى إعادة ماصلى بذلك الوضوء.

---

(1) أربع جمل سقطت من أ.

(2) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول.

(3) سطران سقطا من ب.

وسئل أيضاً عن الرجل يصلي في المسجد وإلى جانبه الجزار والدباغ ماحكم ذلك ؟

فأجاب بأنه لا ينبغي للمصلي أن يلتصق بمن يغلب على الظن نجاسة ثيابه. فوقع في نفس السائل أن الناس يقلّ فيهم من يسلم من وقوع النجاسة غلبة، ويقلّ فيهم من يحسن إزالتها فصارت كثوب الجزار وضاق صدره بالتصاق المصلين به ويعجبه أن يصلي خلف الصفوف وحده فهل هذا من باب الاحتياط فيُحمد أو التنطع فيُذم.

فأجاب إملاء: للنجاسة أحوال إحداهن أن تكون متيقّنه فيجب اجتنابها إلاّ ما عفا الشرع عنه، الثاني أن تكون مظنونة بسبب يعتمد الشرع عليه كخبر الصادق فكالمتيقّنة، الثالث أن تكون مظنونه لغلبة المخامرة والملابسة لثياب الدباغ والقصاب والمدمن على شرب الخمر. فقد اختلف العلماء في وجوب الاجتناب فإذا لم نوجبه كان اجتنابه من آكد رُتب الورع، الرابع أن تكون النجاسة موهومة ولِوَهْمِها حالان :

إحداهما أن يكون موهمها[39 ب] في غاية البعد في العادة فهذا لايتورع عن مثله لأنه لايكدر حضور القلب في العبادة شغلا بالتوسوس في النجاسة عن ذكر الله في الصلاة، وماغرض الشيطان إلاّ ذلك، ولأن من كثر وسواسه ثقلت عليه الطاعات والعبادات وربما كرهها أو ترك أكثرها وهذا من جملة أغراض الشيطان لأنه إذا يئس أن يُطاع في الفسوق والعصيان أتى الإنسان من قِبَل الورع والاحتياط للعبادة ليثقلها عليه وينقصها إليه ويشغله عن ذكر الله المعبود لانصباب الفكر إلى النجاسات وليقطع عنه تروّح الرجاء في عبادته إذاخطر بباله أنها باطلة لفوات شرطهاولم تكن نفسه إلى روح رجائها.

الحالة الثانية أن يكون وهم النجاسة دون الغلبة المذكورة وفوق الوهم البعيد، فالورع هنا هوالحزم (فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك) بشرط ألا تتعدى ورع السلف فقدكانوا يصلون في نعالهم ويمشون في الطين ويصلون ولم يكن في

المسجد بُسُط ولا حُصُر وكان يطؤها البَرّ والفاجر ومن يتحرى من النجاسات ومن لايتحرى. ولم يزل المسلمون يطوفون ويقبلون الحجر الأسود ويصلون في المقام وفي المسجد الحرام مع كثرة من يَرِدُهُ من العامة الذين لايعرفون النجاسات.

ومن الغرائب أن بعض قضاة الشاميين أتى المطاف وأمر أن يغسل بماء زمزم وأن يغسل الحجر الأسود ظنًّا منه أن ذلك ورع ولم يدر المسكين أن هذه بدعة في الإسلام ولم يسبق إليها ولم يوافق عليها.

ومن الغرائب أيضاً أنه كان لنا صاحب لايأكل الثمار حتى يغسلها لتجويز أن يمر بها طائر فيبول عليها ومانظر المسكين إلى أن رسول الله ﷺ كان يأكل الرطب مع تجويز ذلك وانه لاخير في ورع لم يفعله رسول الله ﷺ إذ لا أحد يُقتدى به سواه في الدين ولم يزل أهل الإسلام يأكلون الطعام وسائر الحبوب مع العلم بأنها تدرس بالبقر ولاتخلو من أن تبول عليها أو تروث في الأغلب ولم يتورع عن ذلك أحد الاّ قوم متأخرون لا يُقتدى بمثلهم في الدين.

والضابط في هذا أنه متى عرض تجويز النجاسة فليعرض على هذه الاحتمالات ثم تجري على كل احتمال حكمه الذي ذكرناه من وجوب الاجتناب وغيره من الاحتمال القريب دون الاحتمال البعيد الغريب. وعلى ذلك درج السلف والخلف الذي يقتدى بمثلهم، ولا حجة في فعل الموسوس لأن الوسواس لايقع إلاّ لخَوَرٍ في الطبع أو جهل بالشرع. وقد لبس رسول الله ﷺ لامته وأكل من طعام الكفار وجوّز استعمال فضول السباع.

وعلى الجملة فدين الله يُسْر ومن فتح على نفسه أبواب التجويز البعيد فقد خالف سيد الورعين صلى الله عليه وسلم تسليما.

وعلى هذا لا يصلى جنب من يتحقق نجاسة ثيابه بحيث يمسّ منه ما يشترط تطهيره، وكذلك من غلبت عليه مخامرة النجاسة كالدباغين، ولايعامل بذلك من يتوهم نجاسة ثيابه [40 أ] ولانجاسة بدنه والصلاة في الصف إلى جنبه لحيازة فضيلة أولى، ولأن المنفرد عن الصف قد اختلف العلماء في صحة صلاته فلا تفوت

فضيلة الصف وفضيلة الخروج من الخلاف لورع مستند إلى أوهام إذ لايضيّع المتحقق بالمتوهم.

وقد روي عن عمر بن عبد العزيز ـ رضي الله عنه ـ أنه دخل الخلاء فرأى الذباب يقع على النجاسة ويقع على ثيابه فاتخذ ثوباً يلبسه إذا دخل الخلاء ثم يخلعه إذا خرج ثم ندم على ذلك وألقى الثوب وبكى خوفاً من الابتداع في الدين وقال: إن من كان قبلنا يعرفون ذلك ولايتحرزون منه.

قلت: أما قوله الذي يصلي إلى جنب من يتحقق نجاسة ثيابه ويلاصقه فلا تجوز. فلا يخلو عندنا أن يعتمد عليه أو يلاصقه خاصة فإن كان يعتمد عليه بحيث يجلس على ثياب أو يسجد ببعض أعضائه، فكما قال. وإن لاصقه خاصة فأحفظ في الإكمال أن ثياب المصلي إن كانت تماس النجاسة ولايجلس عليها فلا تضره، وإما إذا استند إليها ففي المدونة لايستند لحائض ولاجنب، فقيل لأن المستند شريك المستند إليه في العبادة وقيل لنجاسة ثيابه، ويعيد من فعل ذلك في الوقت.

ومنه المسألة المنقولة عن القاضي ابن قداح أن من حرك نعاله وهو في وعاء في صلاته فإنه يعيد أو يقطع، الشك مني، فإن كان دفع ذلك بيده مع تحقق نجاسة النعل فكما تقدم في الاستناد، وأما إذا لم يتحقق نجاسة النعل فهو من المسائل التي يغلب فيها الأصل على الغالب للضرورة فلا يضره. وأما إن اعتمد عليها بصدره فهو كمسألة مَن فرش طاهراً على متنجس أو نجس فإن كان مريضاً جاز بغير خلاف وإن كان صحيحاً فقولان وظاهر المدونة الصحة.

وفي المدونة: ولابأس بالصلاة على طرف حصير بطرفه الآخر نجاسة، قال أبو حفص: معناه أن الأسفل الذي يلي الأرض نجس وسطح الحصير الأعلى طاهر ولوكان بطرفه حيث لايمسه ولايقاربه فصحيحة ليس إلاّ، وبعضهم ذكر الخلاف فيها وفي مسألة العمامة بحيث لايتحرك وانتصب بعضهم للفرق بينهما.

ومنه مسألة بيت الشعر أو الخباء إذا كان في أطرافه نجاسة أو بول حيوان لايؤكل لحمه. فكان شيخنا أبوعبدالله بن عرفة ـ رحمه الله ـ يقول: إن كان سطح

رأس المصلي يماس الخباء فهي كمسألة العمامة وإلاّ فهي كالبيت المبني فلا يضر.

ومنها مسألة السقف إذا كانت فيه كوة تقابل مرحاضاً أو غيره من النجاسات أوحصير فيه ثقب لاتصل ثياب المصلي إلى ماتحته من النجس لكنه يستقر على الأعلى فكان شيخنا أبو عبدالله المذكور يقول بصحة صلاة صاحب السقف أوالسرير ويعيد الثاني لشدة الاتصال. وكان شيخنا أبو القاسم الغبريني ـ رحمه الله ـ يفتي بصحة صلاة الجميع.

وأما مسألة الذباب الذي ذكر فأحفظ لبعض شرّاح الرسالة أنه حكى الإجماع على إلغاء ذلك وعدم اعتباره للمشقة الحاصلة ولمخالفة ماكان عليه السلف وينحَى على من فعل ذلك. كما يذكر عن الخوارج بجربة أنه إذا أراد قضاء الحاجة يدخل رأسه في طوقه ويضع ثيابه متصلة بالأرض حتى لا يدخل عليه ذباب. وقد وصفهم عليه الصلاة والسلام بذلك في قوله(يخرج منكم قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم) الحديث [40 ب] وكان علي يتلو ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴾ الآية[1] ويقول: هم أخف الناس بالدخول فيها.

وسئل عزالدين عن الأطعمة المعمولة في الأسواق مع أن العادة أن الهراس يلقي اللحم في القدر من غير غسل وكذلك الشواء ولحم النقانق مع أن العادة عدم سلامة اللحم عند الذبح والمعاناة من النجاسة فماحكم أكل من هذا وصفه؟

فأجاب بأنه لايحرم أكل النقانق والشواء والهرائس بمجرد ما ذكر، فإن دم الذكاة لايتحقق له انصباب عن محل الذكاة إلى سائر الجسد ومحل الذكاة واجب الغسل، ولم تجرِ العادة بأنه لايغسل، وكذا الغالب أن نجاسته لاتتعدىٰ محل الذكاة، لأن العروق تمجّه مجّاً قوياً فلا ينعكس على المذكي إلاّ نادراً. ولابأس بالتورّع عند غلبة الظن وخروج الأمر عن الغالب في ذلك . وما زال المسلمون يتعاطون ذلك من غير نكير على الذابح والآكل والطابخ. ومن علم خلاف ماهو الغالب فليفعل بمقتضى حكم مَن علم بذلك، وقد بيّنتُه.

---

(1) القرآن : الكهف 103.

وسئل اللخمي عن المتوضىء يجد بللا على رأس الذكر وقد كان استقصى الاستبراء.

فأجاب: ليس عليه أكثر مما فعل والزيادة على ذلك حَرَج لاسيما إذا كان يتكرر عليه.

وسئل القابسي عن المتوضىء يجد بلَلاً في مخرج البول فيختبر وربما وجد اليسير من البول فيستقبل قبله بذلك فيختبر فيه ذلك في وضوء آخر المرة والمرتين فلا يجد شيئاً، وربما حفز نفسه ليسلم من ذلك فهل يزيد في انحفازه لما ذكر ؟ وكيف إن كان يستعجل عن ذلك من سفر أو صلاة جماعة؟ وهل يلهو من ذلك ؟ وكيف إن لها ولم يختبر؟

فأجاب: إذا أصابه من حينه مايوجب تفقد في غالب أمره فهو ضرورة تبيح له الإعراض عنه، وتكون نيته على أنه استكمل وضوءه وفي مثله يقال رُشّ بالماء والْهُ عنه فإن وجدت شيئاً قيل هو الماء لكن يلف بالخرق قبل أذى الثياب.

وماذكرت من الانحفاز وانتظار ماعسى أن ينزل يوجب دواءه الإعراض عنه وقلة المبالاة به فيسلم منه. فافهم ما وصفت لك واعمل عليه ترشد و تُثاب والله يرفع الحرج عمن ابتلاه، بمنّه.

وسئل الأبياني عمّن تأخذه علة لكبرٍ ونحوه لا يستطيع حَبْس الريح وربما استنكحه أهو بمنزلة[1] سَلَس البول والمذي؟

فقال: نعم لأنه ربما استرخت. . . .[2].

وسئل عنه القابسي وزاد في السؤال أن له به مدة وأورثه وسوسة وهو إمام ولايوجد عوضه وتمسك به الجماعة وهو يتوضأ لكل صلاة وربما توضأ لها مرتين أوثلاثاً، هل هو بمنزلة السلس المعروف ؟ وهل يؤمّ الناس ؟ وهل ينقص من عدالته شيئاً أم لا ؟ وكيف لو خرج منه في الصلاة هل تفسد عليه وعلى من خلفه أم لا ؟

(1) أربع عشر كلمة سقطت من أ.
(2) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول.

فأجاب: هذا لا يقدر على الخلاص من هذه العلة وهو في الصلاة فلا ينقض، ويستحب الوضوء لكل صلاة إذا لم يأت الأمر المعتاد ومع كثرتها هي أخفّ من البول ونحوه لأنه يتنجس بخروجه بخلاف الريح، فإمامته أحق من إمامة صاحب السلس في البول وإمامته مكروهة. فإن فعل فعن سحنون يجزيه وعن غيره لايجزي المأمومين ويجزئه لأنه حامل للنجاسة [141 أ] فيغتفر في حقه دونهم بخلاف صاحب الريح فأرجو أنهم لايختلفون في جواز صلاتهم خلفه. وإذا كانت هذه عادتهم أشبهت الجشاء والسعّال، فلا يعارض شهادته ولا تعاب مجالسته إذا صبرت نفسه على ظهور ذلك منه، لأن الشيء إذا غلب وصار عادة فلا معرّة فيه. فانبذ هذا عن نفسك وأقبل على شغلك.

وسئل عزالدين عن رجل مؤد لفرائض الله تعالى حافظ لحدوده وسالك طريق الآخرة وقد ابتلي بخواطر تخطر له فمنها ما تشككه في الصانع سبحانه وفي بعضها تأمره بالسب وغير ذلك، ولاسيما إذا جلس في خلوة للذكر فتخطر هذه الخواطر عنده ويفقد حلاوة الذكر. وهو يكابد هذا الأمر نحو عشرين سنة، وكان في ابتداء هذا الأمر يشق عليه وجوده ثم صار إذا خطر له ذلك الخاطر لايجد من نفسه تلك الكراهة، فما حُكْم هذه الخواطر في الجملة ؟ وما حكمها في وقت غفلته عن الكراهة ؟ وبأي دواء يدفع هذا الوسواس عنه؟

فأجاب: ليست هذه الوساوس من نفس الإنسان وإنما هي صادرة من فعل الشيطان ولاإثم على الإنسان(1) فيها لأنها ليست من كسبه ولا صنعته وربما يتوهم الإنسان أنها من نفسه لمّا كان الشيطان يحدث بها القلب ولايلقيها إلى السمع توهّم الإنسان أنها صادرة منه فيتحرّج لذلك ويكرهه من غير أن ينشرح له صدره ولو كان منه لانشرح له صدره، وقد قام بالوظيفة في كراهة ذلك كما لو صدر ذلك من إنسان فسمعه بأذنه فكرهه مع العجز عن إزالته، فكذلك الكراهة لمايلقيه الشيطان في قلبه هي الوظيفة في ذلك. إذ لايقدر على دفع الشيطان عن الوسواس، كما لا يقدر على

(1) عشر كلمات سقطت من أ.

دفع من يعجز عن دفعه من المصلين، وإنما خفّت الكراهة في ذلك في آخر الأمر من جهة أن المعاصي إذا اعتيدت خفتْ كراهتها. ألا ترى أن أكثر الناس يتركون الصلوات المكتوبات فلا تشتد كراهتها كما تشتد كراهة الفطر في رمضان لغير عذر، لأن ذلك غير معتاد. فخفّة كراهة الوسواس كخفة كراهة ما اعتيد من العصيان كشرب الخمر وإتيان الذكور وغير ذلك من العصيان. وقد تقع معصية صغيرة غير معتادة فتشتد كراهتها أكثر مما تشتد كراهية الكبائر المعتادة.

ولاطريق لمثل هذا إلاّ الإلتجاء إلى الله تعالى في دفع وسواس الشيطان فإن غرضه بذلك أن يوهم الإنسان أنه قد كفر وأن عبادته لا تقبل مع كفره ليترك العبادة والطاعة. فإذا عرف العبد أن ذلك صادر من الشيطان لهذا الغرض انقطع الشيطان من تلك الوساوس إذْ لا فائدة فيها. فإذا عرف أنه لا يُلتفت إليه سكن إذ لا فائدة لسعيه.

وقد رأيت كثيراً من العبّاد الذين صح انقطاعهم إلى العبادة ابتلوا بمثل هذا وأشد منه فلما عرّفتهم في ما ذكرته لم يلبثوا إلاّ قليلاً حتى أزال الله عنهم كيد الشيطان لانقطاع طمعه من فائدة سعيه. والله المستعان على دفع الشيطان، وعلى دفع مكائد نفس الإنسان، والله أعلم بصواب القول والعمل.

قلت: [41 ب] ولعل هذه الإشارة الحسنة مأخوذة من قوله عليه الصلاة والسلام (ذلك محض الإيمان) بعد ذكره في السؤال ما يتعاظم أحدنا أن يذكره فتعظيمه ذكر ذلك يقتضي أن الخاطر ليس منه.

وقد سمعت شيخنا الفقيه أبا عبدالله بن عرفة ـ رحمه الله ـ في مجلس تدريسه يقول : إن هذه الوساوس لاترد إلاّ على المقلدة. وأما من عرف التوحيد بالدليل فلاترد عليه بوجه، لأنه حصل معه من العلم مايستحيل دخول التشكيك عليه، بخلاف التقليد الجازم من غير دليل لأنه يقبل أن يشككه في ذلك مشكك، والله أعلم. ويأتي للمازري جواب آخر في الوسوسة.

ابن الحاج : إذا كانت القرحة لا تكف أصلا فلا وضوء وقرحة إن نكأها

سالت وإلاّ فلا، أوتسيل بنفسها في بعض الأوقات، فالوضوء في هاتين المسألتين.

قلت: يريد الوضوء اللغوي لا الشرعي بدليل ماقدم مما روي عنه عليه الصلاة والسلام (مما مسته النار)يحمل على الوضوء اللغوي كذا فسره معاذ. كما نسمي غسل اليدين والفم وضوءاً، وأمرهم عليه الصلاة والسلام أن يغسلوا أيديهم وأفواههم مما مسَّتْ النار. وإنما يوجب الوضوء الشرعي أبوحنيفة إذا كثر الخارج من النجاسة في كلام طويل.عن ابن الحاج قوله : اختلفت الآثار في التوقيت فيه اعتراض إذ لم يختلف في الإسباغ وإنما اختلف في العدد وكره الاقتصار على الواحدة لتركه الفضل كله، وقيل خوف إسقاط شيء.

قلت: ما أشار إليه من الاعتراض فهو قول اللخمي اتساع في العبارة، وإنما اختلف في الإعداد فجاء أنه توضأ مرة مرة واثنتين اثنتين وثلاثاً ثلاثاً. وعن عياض: التوقيت التقدير من الوقت وهو المقدار من الزمان. قوله: هل وقّت أي قدّر عدداً يقتصر عليه، هذا الصواب.

وعن بعض الشيوخ معناه أوجب من قوله ﴿كِتَٰبًا مَّوۡقُوتًا﴾[1] أي فرضاً لازماً. قال : وبما قلناه يندفع الاعتراض المذكور أولا والإسباغ إكمال الوضوء وتبليغه حدوده. وثوب سابغ أي كامل انتهى. وقد اختلف في الضربة الثانية والثالثة إذا أسبغ بالأولى هل هما سنة أو مستحبة أو الثانية سنة والثالثة فضيلة ؟ وفي التقييد المنسوب للمرجاني عكس هذا عن بعض جلة العلماء. واحتج له بعضهم بترتيبه الفضل على الضربة الثانية في الحديث، وبقوله في الثالثة: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي ووضوء خليل الله إبراهيم، وإن لم تثبت هذه الزيادة في كل الطرق,فتنظر في الاستذكار.

وفي المسألة قول خامس حكاه اللخمي في تعليقه على الجوزقي من رواية الإسفراييني عن مالك بوجوب الضربة الثانية قال :وغرته رواية علي، ولادليل فيها.

---

(1) القران: النساء 103.

قلت: ذكرها ابن بشير على وجه يؤخذ ذلك منها واقتصاره على مادون الثلاث راجع إلى هذا الخلاف، وما ذكره من كراهة اقتصار العالم خوف الاقتداء به وعكسه لتحكيم العالم للضربة دون غيره أقوال أخر.

وأما إذا لم يحقق الإسباغ بالأولى فيجب عليه اعتقاد وجوب الثانية بغير خلاف فإن عيّن المشكوك فيه غسله بعينه [42 أ] وإلا أعاد جميع الضربة. فإن نوى غير الوجوب فخرّجها عبدالحق وغيره على مسألة من توضأ مجدداً ثم ثبت أنه مُحدِث ففيه قولان والمشهور عدم الإجزاء بناءً على أن نية المستحب لاتنوب عن نية الواجب. أو قصد أنه يكون على أشرف الحالات فتناوله بالعموم. ولهذه المسألة نظائر يطول جلبها.

واختلف ماينوى بالضربة الثانية والثالثة إذا أعمل بالأولى فقيل ينوي بها حكمها السابق عند كل قائل، وقيل ينوي إكمال الفرض، وقيل ينوي إن بقي عليه شيء. فهذا ذكره التونسي في التعليقة واعترضه على نفسه فيها، واعترضه عليه السيوري، وله كلام وحكاية ذكرها المازري عنه في تعليقه على الجوزقي فتنظر فيه. والزائد على الثلاثة مع الإسباغ مكروه عند ابن رشد ممنوع عند صاحب الإكمال. وكذا إذا جاوزحدوده في العضو فظاهر كلام ابن يونس أنه مستحَبّ لحديث أبي هريرة. وتأويله ممنوع عند صاحب الإكمال، وادعى أن الحديث منسوخ بقوله (فمن زاد فقد تعدى وظلم). واختلف إذا شك في الثالثة على هذا هل يأتي بها أولاً خشية الوقوع في المحظور قولان حكاهما المازري وخرّجها على صوم يوم عرفة إذا شك في هلال ذي الحجة هل يباح أم لا؟ وفي المسألة كلام ينظر في المقدمات.

ابن الحاج : الوضوء لمسّ المصحف واجب بالسنة وما في القرآن خبر عن الملائكة، فإن مسّه مع العلم بماعليه أثم.

قلت: نقل اللخمي قولاً بالإستحباب وهو ظاهر الموطأ والسنة المشار إليها (ألا لا يمس القرآن إلا طاهر) وتأول شيخنا الإمام حكاية اللخمي

بالاستحباب أنها ترجع للوجوب بتأويل فيه نظر، ينظر في مختصره.

وسئل ابن رشد عن مَسّ المتعلم المصحف يكثر الدروس فيه أو يمسك اللوح كذلك، أو في المؤدب يفتقر لمسّ المصحف والألواح لشكلها ويشق عليه الوضوء لتكرره، هل يباح لهما إمساك المصحف أواللوح للضرورة أم لا؟

فأجاب: لا يجوز لأحد مس المصحف إلاّ على طهارة، وقد أرخص للمتعلم أن يمسك اللوح ومثلُه المؤدب لشكل لوح الصبي لما عليهم من الحرج في طهارة الوضوء لذلك.

قلت: حكى ابن يونس ثلاثة أقوال حيث ذكره في المدونة في الصلاة الثاني، واعترضه ابن زرقون في نقله عن العتبية وكذا الخلاف في الجزء والكل في الصبي والبالغ، فينظر فيه.

وسئل أيضاً عن قول مالك في أول الوضوء وأعمه عندنا، وعن قوله قطر في الموضعين.

فاجاب عن الأول إن الضمير عندي فيما استحسنه يرجع لكل ما تضمنه الأثر من صفة الوضوء وتكرير الغسل فيه وعموم مسح الرأس والبداية بمقدمه والرجوع إليه.

قلت : وظاهر نقل ابن يونس أنه يرجع إلى صفة مسح الرأس وعمومه فقط.

وأجاب عن الثاني: إن إنكاره في المسألة الأولى على من يقول إن الوضوء لايجزيء حتى يقطر يديه وإنكاره في الثانية على من يقول إن الوضوء لايجزى حتى يقطر[1] الماء من العضو. واستدل مَن ذَهب لهذا التأويل فيهما أنه أدخل عقب الأول قول عمر في المذْي [42 ب] وأدخل تحت الثاني. وقد كان بعض من مضى يتوضأ بثلث المد. قال: والأظهر عندي أنه قاله في الموضعين في الوضوء لأن الإنكار واحد تكرر في الموضعين. ويدل عليه قوله في الأول : هل حَدّ في هذا أنه يجزىء ما لم يقطر أو يسيل ؟ فقال : ما سمعته حدّ في هذا حدّاً ولكنه قال يتوضأ.

---

(1) عشر كلمات سقطت من أ.

وحكى عياض في ضبط «قطر» هل هو فعل ماض أو مصدر منوّن. وحكي عن فضل بن سلمة أنه لم ينكر قطر الماء في الوضوء، إذ لو لم يقطر لم يكن إلاّ مسحاً، وإنما أنكر التحديد. وقال ابن سحنون: ظاهر قوله إنه أراد ليس من حد الوضوء أن يسيل أو يقطر خلاف الأول.

قلت: إلى هذا ذهب غير واحد من المذهب أنه ليس له حد يقتصر عليه إلاّ الإسباغ. وحكي عن فضلٍ هذا وابن شعبان أن أقل مايجزيء من الماء في الوضوء مُدّ يده عليه الصلاة والسلام وهو رطل وثلث[1] بالبغدادي. وفي الاغتسال صاع بصاعه عليه الصلاة والسلام وهو أربعة أمداد بمده عليه الصلاة والسلام. قال لأنه جاء عنه عليه السلام أنه اغتسل بصاع وتوضأ بمدّ ولا أحد أَلْيَنَ أعضاء من رسول الله ﷺ، فما دونه لغيره مسح، لاسيما لمن في أعضائه جفاوة.

وأجاب ابن رشد بأنه قد يكون أبقى من ذلك بقية ولم ينقلها الراوي.

قلت: هذا خلاف الظاهر. وقال الجلاب: إنما ذلك بحسب الناس من حرفة ورفقة وغير ذلك من أحوالهم. ومما رويناه عن النووي والشافعي الإجماع على أنه لايجوز السَرَف في الطهارة ولوكان على ضفة النهر، وهو معنى ما في الرسالة. والسرف منه غُلُوّ وبدعة وكل هذا في غير ذي الوسواس. وأما الموسوس فهو شبيه بمن لاعقل له فيغتفر في حقه لما ابتُلِيَ به.

وسئل ابن رشد عن أحوال النائم.

فأجاب: هو أربعة أقسام؛ مضطجع عليه الوضوء مطلقاً وإن لم يطل، وساجد يُخْتلف فيه على قولين وجوب الوضوء كالأول وسقوطه إلاّ أن يطول لأنه أحق، وقاعد لاوضوء إلاّ أن يطول قولا واحداً ومثله الراكب وقائم لاوضوء عليه لأنه لايستغرق ولا يطول والمحتبي مثله، وفي الراكع قولان كالقائم لاوضوء وكالساجد فيه قولان فيتحصل فيه ثلاثة أقوال، وفي المستند قولان كالمضطجع وكالقاعد.

---

(1) في أ: أربعة أمداد.

قلت: فمنهم من اعتبر النائم كماذكر وزاد ابن القاسم مستنداً وغيره. وزاد المستنفر أنه لاوضوء مطلقاً لسدّ المخرج حكاه ابن العربي عن الفهري. ومنهم من اعتبر النوم في ذاته فالطويل الثقيل ينقض، عكسه لاينقض إلاعلى مذهب من يراه حدثاً. وروي عن ابن القاسم حكاه اللخمي : وفي الطويل الخفيف يستحب، وقيل قولان. والثقيل القصير فيه قولان. وألزم اللخمي أن مَنْ يقول إنه سبب أنّ من نام بحضرة قوم لايحسون انفصل منه شيء أنه لاوضوء. كما روي عن أبي موسى الأشعري ورده شيخنا بأنه لايلزم من عدم إحساسهم عدم الخروج، وقد يخرج ولا يحسون. ومنه الإغماء وهو الغشيان والسكْر والجنون وكلها ناقضة لأنها أشد. وأراد اللخمي أن يخرجها على مسائل النوم من قول عبد [43أ] الوهاب الإغماء سبب في خروج الحدث يجب منه الوضوء. فسماه سبباً فيجري عليه. ورده ابن بشير بأنه حكم عليه بالوضوء وجعله كالسبب الثقيل فلا يجري على أحكام النوم. وفي نواقض الوضوء كلام تركته لطوله وشهرته في المطولات.

وسئل السيوري إذا نقش في الخاتم «حسبي الله وعليه توكلت» هل يستنجي به ويدخل الخلاء أم لا ؟ وهل يحركه في الطهارة؟

فأجاب: استخفّ بعض العلماء الاستنجاء به ولا أعلم خلافه وهوخفيف عندي لأن موضع الخاتم بعيد من موضع الأذى، وإنما يوالي ذلك المكان الأسفل ولايحرك الخاتم إذالم يضق لأن الماء يدخل تحته.

قلت: أحفظ عن اللخمي أنه خرّج الخلاف من معاملة الكفار بالدراهم المنقوشة فخرّج من كل واحدة قولاً في الأخرى. وتأوّل ابن رشد الرواية على الخاتم عض بإصبعه وإلاّ فالرواية ضعيفة أوغلط لأن فيه إهانة لذكر الله تعالى. وكذا الخلاف في استصحاب مافيه ذكر الله إلا أن يكون مثل التمائم والدخول بذلك الخلاء أو المجامعة. وكذا حمل الختمة على وجه الحرز لغير المتطهر ففيه اختلاف ونظر. وأما قوله إنه بعيد عن محل الأذى ففيه نظر لاسيما على مذهب من يقول إنه يجعل الفص مما يلي كفه وهذا كله على قول من يقول إن الخاتم يتّخذ ويكون في اليسار لأنه من باب التناول، وعلى مذهب من يمنع اتخاذه مطلقاً إلاّ

للأمراء لطبع الكتُب أويتخذ في اليمنى فلايجوز هذا كله لأن فيه إهانة غير محتاج إليها.

وأما مسألة الخاتم ففيها ثلاثة أقوال ثالثها ماذكره، نقله ابن يونس وغيره، ورابعها يزيله جملة وتفصيلا.

وسئل ابن رشد عن مسجد بنيتْ حيطانه بماء نجس.

فأجاب: إن قول من قال تُلَيّسُ حيطانه ويصلى فيه ولايهدم هو الصحيح لا غيره، وُجدت له رواية أو لم توجد. وفي المدونة صلاة الرجل وأمامه جدار مرحاض وموضعه طاهر جائز. وأجاز للمريض بسط ثوب كثيف على فراش نجس ويصلى عليه. فإذا طُيِّن النجس بطين طاهر كثيف[1] لم يكن لداخله حكم، وهذا مما لا إشكال فيه.

قلت: هذا يؤيد ماتقدم من كَتْب المصحف بالدواة المتنجسة أنه ينتفع به إذا لم يحمله في الصلاة ولايدفن لأنه إنما اشترط هنا الستر لأن الطهارة من النجاسة شرط في صحة الصلاة مع الذكر على ما يأتي بيانه، إن شاء الله.

ومنه مسألة **سئل** عنها شيخنا الإمام المفتي ـ رحمه الله تعالى ـ وهو أن يجعل على سطح المسجد النترون وهو رماد أصله مما يجتمع في دُور القرى من الأزبال والأرواث وغير ذلك فيحرق ويجعل على البيوت كالجير يَمْنَع من القطر. فأفتي بأنه في أول ما يقطر نجس ثم بعد ذلك يطهر ولايضر ماينزل منه بعد ذلك[2]، وهذا يحتمل أن يطهر هذا الماء أو كونه نجس العين صار رماداً. وفيه خلاف تقدم فيغتفر للضرورة والدوام.

ومنه مسألة الشهباء تخلط مع الجير والتراب ويعمل منها الإصطاك ويبنى بهابيت الماء من مخازنه كالبئر والماجل والخابية وظهرها [43 ب] وغير ذلك. فأفتى أيضاً بأنه إذا رفع من الآبار أعلاها وغسل ظاهر الخوابي ونحوها أنها تطهر،

---

(1) سقط مقدار سطر من أ.

(2) بياض بمقدار كلمتين في أ، مع سقوط جملة منه.

وذلك أنه رآها متنجسة أيضاً لخلط النجس مع غيره فيطهر للغسل والنزع ولايضر صفرة الماء بعده لأنه لون الجير وهو من جنس الماء، كما إذا تغير بطعمه الفخار الجديد كالتراب. نص عليه اللخمي. وأن الشهباء رماد النجاسة وفيه خلاف فيراعى للضرورة كغيره من المسائل.

وقد سئل الصائغ عن الفخار يدخن عليه طرياً بالعَذِرَة والميتة ثم يُحرق بالحطب هل يقبل التطهير بالماء بعد ذلك أم لا؟

فأجاب: قد اختلف في ذلك علماء المتقدمين والمتأخرين والأشبه عندي إذا ذهبتْ عين النجاسة وأعراضها وأخلفتها أعراض أخر وصارت كالتراب فهي طاهرة للاستعمال وغيره وهو الظاهر عندي.

وسئل شيخنا عن طَفْي السكين في الماء النجس هل تطهر بغسلها في الماء البارد؟

فأجاب بجوازه لأن السكين لاتقبل أجزاؤها الماء. وأخبر عن شيخه ابن عبد السلام أنها تغسل بالماء الحار.

قلت: وأظن أنه تقدم نحوها في الفخار وأنه لايطهر.

وسئل ابن رشد أيضاً عمن يبيت في المساجد من قوَمَتِه ومَن اضْطُرّ إلى المبيت فيه، ومنهم الضعيف والشيخ ومن يشكو، فيُضْطَرّون إلى إدخال ظروف البول في الليل ثم يخرجونها أو يريقونها ويطهرونها ثم يعيدونها هكذا أبدا. وربما كان المطر والبرد الشديد فهل يسوغ دخول الظروف للضرورة أم لا ؟ لقوله تعالى ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ﴾[1] فإن لم يُبَحْ لهم لهذه الضرورة فهل الواجب أن لايربطوا أنفسهم لهذا المبيت ولايدخلوا فيها أم لا؟

فأجاب: الأمر في هذا واسع إن شاء الله، لاحرج على فاعله للضرورة المذكورة.

وسئل عزالدين عن المُعتكِف وغيره يكون في المسجد فيبول في إناء

---

(1) القرآن : النور 36.

ويستنجي فيه بحيث يأمن القطر في المسجد، هل يجوز ذلك أم لا؟[1].

فأجاب بأن قال: الفصد والحِجَامة جائزان في المسجد بشرط التحرز من تلويث المسجد. وقال أصحاب الشافعي: لا يجوز البول في المسجد مع التحرز، وأجاز ذلك صاحب الشامل خلافاً للأصحاب، وهو أوجه لأن البول في المسجد انتهاك لحرمته.

قلت: فيحتمل ما ذكره عز الدين مما يُفعَل اختياراً، وما ذكره ابن رشد مما يُفْعَل اضطراراً لأن الضرورات تبيح المحظورات، وهذا منها، فلا يكون خلاف. وما ذكره عز الدين من الفصد والحجامة خلاف المذهب عندنا ففي المدونة لا يأخذ المعتكف من شعره ولا من أظفاره ولا يدخل إليه لذلك حجّام، وإن جمَعَه وألقاه، وإنما كُره ذلك لحرمة المسجد.

وحكي أبو محمد عن ابن حبيب قال: أما الطِّيب وحلق الشعر وقص الظفر وقتل الدواب وعقد النكاح له أو لغيره فلا يحرم عليه في مجلسه إلاّ أنه يكره له الاشتغال بشيء من هذا. وقد قال القاضي أبو عبدالله بن عبد السلام شيخ شيوخنا: ظاهر قول ابن حبيب إباحة ذلك في المسجد لغير المعتكف فيه. ومنع شيخنا هذا الأخذ، فيُنظر في مختصره.

والذي حكى التادلي في شرح جُمَل من الفرائض عن ابن رشد أنه إذا بات في المسجد وخاف من اللصوص إن خرج لقضاء الحاجة يتخذ آنية فيه لذلك فإن لم يجد بال فيه فيحتمل أن يكون هذا مأخوذاً له [44 أ] من هذه المسألة في نوازله أو عثر له على الكلام فيها نفسها.

وحكي عن ابن العربي في الغريب الذي لم يجد أين يُدخل دابته فَلْيُدخلها في المسجد عند الخوف من اللصوص.

قلت: أو السبع، ولعل هذه المسألة كمسألة التيمم إذا لم يكن عنده من الماء إلاّ قدر ما تشرب دابته وهو محتاج إليها فَلْيَسْقِها وينتقل للتيمم، وإن لم يَحْتَجْ إليها

(1) سقط هذا السؤال والجواب الذي قبله من المخطوطة أ.

فينظر إلى كثرة ثمنها أو قلته مما يجحف به أوْ لا يجحف كشراء الماء للوضوء فتنبني حِرْمَة المسجد على هذا. ومن هذا مسألة إدخال البهائم لحمل أثقال المسجد أو خدمة الأسارى في بنائه. فأحفظ لبعض الشيوخ ـ وأظنه ابن العربي ـ أنه أباح ذلك واحتجّ بطوافه عليه الصلاة والسلام على البعير وترخيصه لأم سلمة في ذلك لا سيما على مذهب الشافعية الذين يرون أن فضلاتها نجسة، والله أعلم.

ومن هذا حمل الطعام في الإناء المُعَدّ للنجاسة وهو جديد قبل استعماله فيها. سألت عنها شيخنا الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ فقال: سئلت عنها وأجبت لا بأس إن كان لضرورة وإلا فلا ينبغي.

وقد أخبرني ابن الأديب وكان صالحاً وكان شيخنا يعظمه ويخاطبه بلفظ سيدي بخلاف غيره، فقال ابن الأديب: دخلت فاس فاشتهيت بها هريسة فجئت إلى الهراس بإناء[1]. . . فلما وزن أخرجتها له لآخذ فيها فدهش وقال: يا سيدي في هذا تأخذ، ثم تمادى على فعله خشية أن يفسخ. فلما كان بعد زمان مرضت فافتقرت لإناء الاستبراء فأتى لي بمثل ذلك. . . فعلمت أن الهرّاس إنما قصد لهذا.

قلت: ظاهر المدونة الجواز في مسألة الكنائس يكره النزول فيها لنجاسة الأقدام وللصور فكان يمر لنا أنها إذا خلت من العلتين جاز ذلك فيها. وعلى ظني أن عز الدين أفتى بذلك. وأخذ شيخنا الكراهة من قوله في المدونة في كتاب الإجارة: لا يصلح أن يبني مسجداً ليكريه لمن يصلي فيه، وفي الأخذ نظر.

وسئل اللخمي عما روي عن سحنون من منع الوضوء بالماء المحمول بغير إذن أربابها وديعة أو غيرها، وأباح له التيمم.

فأجاب: لا تَحِل الصلاة بالتيمم وعنده ذلك الماء، وأرجو أن تكون هذه الحكاية عن سحنون غير صحيحة.

فقلت: ما قاله صحيح إذ ليس فيه إلا غَصْب منافع دابة فيجب عليه قيمتها وما يحصل عنها يطيب له بمنزلة من غصب دابة أو فرساً حرث عليها أو اصطاد، إذ لا

(1) كلمة غير مقروءة بالأصول.

خلاف أنه يطيب له ما حصل عليها وعليه القيمة. ولا تجري على الصلاة بوضوء الماء المغصوب ولا بالثوب أو الدار المغصوبة، لأن الرقاب هنا تُعُدِّيَ عليها وحصل الانتهاك في ذواتها بخلاف هذا الماء إذْ ليس هو بمغصوب إذ هو ملكه ويجوز له التصرف فيه ولا تجري على أحكام غلات المغصوب أو ربحه لأنها ناتجة عن ذات المغصوب بخلاف هذه.

وسئل التونسي هل وضوء الجُنُب قبل نومه واجب يُؤَثَّم بتركه [44 ب] أم لا؟ وهل له رخصة في تركه في الشتاء أم لا؟ وهل ما ورد فيه صحيح أم لا؟

فأجاب: لا ينبغي نومه حتى يتوضأ ولا أعلم فيه إثماً، واخْتُلِف في علته فقيل لخوف الموت، وفي بعض طرق الحديث ذكر التيمم وأراه لفقد الماء.

قلت: بل حكى اللخمي وجوبه عن ابن حبيب ومالك يؤثم تاركه اختياراً والمشهور أنه سنة. وحكى اللخمي قولاً باستحبابه واختاره لما ثبت في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام ربما بات ولم يمس ماء. وقال ابن حبيب: علته ليبيت على طهارة فيتيمم فاقد الماء، وقيل لينشط. وخرّج عليه عدم التيمم مع فقد الماء وأنه لا ينقضه نواقض الوضوء بل الوطء ثانية.

وحكى ابن العربي أنه يجوز له ترك غسل رجليه عن ابن حبيب وهو خلاف أصله ليبيت على طهر. والمنصوص أنه لا يجب على الحائض. وخرّج اللخمي الخلاف فيها من الخلاف في العلة، والله أعلم.

وسئل السيوري عن الجُنُب يمرّ عابر سبيل في المسجد أخذاً بقول زيد هل يعنف بترخصه أم لا؟

فأجاب: يُعَنَّف من أخذ بقول عالم غَلَط.

قلت: هذا كاختيار عز الدين من جواز الانتقال من مذهب إلى مذهب. وعلى أصل ابن رشد وغيره فإنه يعنف على مذهب من يفرق بين الخلاف إن كان مشهوراً فلا يعنف وإن كان شاذاً أو باطلاً لمخالفته نصوص الشرع يكون كذلك، وقد تقدم هذا. وفي جواز دخول الجنب المسجد مطلقاً ثلاثة أقوال

في المذهب ثالثها هذا. والمشهور قول ابن مسلمة.

وسئل أيضاً هل يلزم زوال وسخ الأظفار في الوضوء؟

فأجاب: لا تعلّق قلبك بهذا إن أطعتني وأَزِلْ الوسواس واسْلُك ما عليه جمهور السلف الصالح تسْلَم.

قلت: أراد أن الذي عليه السلف ترك هذا التعمّق وعن الغزالي: كانوا يتورعون في المأكل والمشرب وطلب الدنيا ويصلّون وعلى أيديهم دماء المشركين وفي سيوفهم جلود الكِيمَخْت[1] ولا ترد عليه مسألة العجين والمداد في الظفر الذي فيه خلاف لأن حكم هذه حكم داخل الجسم ولتكثّره في الإنسان فأشبه ما عُفِي عنه من جلد البثرة ونحوها مما لا يخلو الجسم منه غالباً عند بعض العلماء. وإن كان شيخنا أبو محمد الشبيبي ـ رحمه الله ـ يحكي فيها الخلاف عن عبد الحميد والشيخ أبي محمد. فظاهر الشريعة التسامح في مثل هذه لا سيما إن كان ذا وسوسة كما أشار إليه الشيخ.

ومنه مسألة **يَسْأَل** عنها بعض متأخري التونسي فيمن توضأ وصلى وفي عينه عماشٌ. **قال**: صلاته صحيحة ـ إن شاء الله ـ إن كان حك عينيه في وضوئه ويحتمل أنها صارت له بعد الصلاة.

وسئل أبو الطيب عمن غسل يده ومشى في طلب الماء لتمام الوضوء من بعيد.

فأجاب: إن نوى يغسل اليد الوضوء صح بناؤه ما لم يطل، فإن طال فهو كمن فرق وضوءه ولو لم ينْوِ بها الوضوء فلا يجزئه البناء على غسلها ويعيد كل ما صلى بذلك الوضوء.

قلت: يريد بغسل يديه الواجب في الوضوء وهو غسل اليدين إلى المرفقين لأنه ترك الفور والمشهور أنه واجب مع الذكر ويحصل فيه ستة أقوال في المذهب فيُنظر في المطولات. [45 أ] وأما إن كان غسل اليدين الذين هما سنّة في الوضوء

---

(1) الكيمخت: كذا بجميع الأصول.

لكان أخف من ذلك وقصاراها أن يكون ترك سنة في الوضوء ولا يبطل بتركه على المشهور في ذلك. وفي حكمها وحكم من تركها عمداً أو جهلاً أو نسياناً وصفة غسلها أو النية لهما تفصيل وخلاف في المذهب فيُنظر في غير هذا. ولهذا إذا سلمنا أن الفور في السنن كالفرائض وقد لا يسلّم ذلك. وقد اختلف المذهب في الترتيب بين المسنونات أو بينها وبين الفرائض هل هو كالفرائض أو لا؟ والمشهور أنه أضعف.

وسئل السيوري عن مسّ الذكَر.

فأجاب: إذا قصد اللذة بأي عوض كان من يد أو ذراع وغيره فعليه الوضوء.

قلت: هذا مذهب العراقيين ومذهب ابن القاسم في المدونة أنه ينقض إن مسه بباطن الكف أو الأصابع وعن أشهب بباطن الكف خاصة. وفي كتاب الوقار بباطن اليد والذراع، وعن ابن وهب الفرق بين العمد والنسيان، وعن ابن نافع الفرق بين الكمرة والعسيب. وروي عن مالك أن الوضوء منه ضعيف وقيل باستحبابه وفي كونه فوق حائل. ثالثها الفرق بين الكثيف والخفيف. واختلف في مسّه بأصبع زائدة وفي مس ذكر الغير والذكر المقطوع على قولين. وحافة اليد ورؤوس الأصابع كالكف. ومس الخنثى فرجه يتخرّج على من أيقن بالوضوء وشك في الحدث. واختلف إذا مسه هل يعيد في الوقت أو أبداً أو لا إعادة؟ على أقوال ستة تُنظر في المطولات.

وسئل أبو القاسم عن الإنعاظ بتذكُّر هل ينقض أم لا؟

فأجاب: لو وقع في الصلاة ما أفسدها فكذا الوضوء. وعن بعض أصحابنا هو من شأن الفحل فإن قيل لا ينكسر إلاّ عن بلة قال: قد قيل ولاينقض الوضوء عندي.

قلت: إن وقع انكساره عن بلّة ظهرت في الصلاة فهو ناقض إلا أن يتكرر ويشق الاحتراس منه ولا يقدر على دفعه فيكون كتكرار المذي. وإن ظهر بعد الصلاة فالمشهور صحتها ويتخرج على قول أصبغ إعادتها لأنه قد برز لقناة الذكر

قياساً على ما يأتي إذا اغتسل أو لاعَبَ ثم خرج منه الماء بعد الصلاة. واختار بعض الشيوخ إن أنعظ في الصلاة فيتذكر الموت[1] والنار وما يكثر شهوته ويعتقه نفسه عند الخروج منها فإن ظهرتْ بلَّة أعاد وإلاّ فلا.

وحكى بعض الشيوخ في النقض بالإنعاظ قولين مطلقاً. والصواب ما قدمت لك، وقول الشيخ قد قيل ذلك إلى آخره معناه ما قدمناه من التفصيل لأنه اختار عدم الوضوء ولو خرج منه إذْ لا أعلم من قال مع عدم التكرر.

وسئل أبو محمد عن الجنب يتدلك بأثر صب الماء.

فأجاب: بالإجزاء، قلت له: فعلى هذا لو انغمس في نهر ثم طلع لحافته وتدلك يجزيه، فقال: النهر كأنه اليد وصب الماء والتدلك شيء واحد.

قلت: خالفه القابسي وقال من شرطه مقارنة التدلك لصب الماء. ولأبي عمران فيها كلام يشبه أن يكون قولاً ثالثاً فانظره في تعاليقه.

وسئل ابن أبي زيد أيضاً عن المتوضىء يغسل ذراعه اليمنى بباطن يساره فيريد أن يجزيء بذلك الغسل في باطنها إذا غسلها.

فأجاب [45 ب] بأنه لا يجزئه ولو أجزأه ذلك لأجزأه مرور يديه على وجهه.

قلت: إن نوى بذلك الوجوب أجزأه ولم يبق عليه إلا الترتيب بين اليمين واليسار أو مطلق الترتيب بين الفرائض إن فعل ذلك في الوجه وإن لم ينو الوجوب فلا يجزئه ولو اجتزأ بغسل يديه أولاً للسنة ونواها فقد وقع لابن أبي زيد لا تجزئه. وخرجه عبد الحق مع مسألة التيمم بالضربة الثانية على مسألة من توضأ مجدداً فإذا هو مُحْدِث والمشهور عدم الإجزاء. وكذا مسألة من اغتسل للجمعة فإذا هو محدث والمشهور عدم الإجزاء خلافاً لابن حبيب.

ومسألة من صام تطوعاً فإذا هو رمضان وخرجها اللخمي على مسألة من صامه للنذر هل يجزئه من رمضان أم لا؟ وتعقّبه ابن بشير بأن ذلك فرض ناب عن فرض بخلاف هذا، ثم خرج المسألة على قول ابن الماجشون إذا أصبح ولم ينو

(1) سقط مقدار سطر من أ.

الصوم ولم يفطر ثم ثبت الهلال برؤية مستفيضة أو عند الإمام. وفي المسألة بحث يطول جلبه.

وفيه مسألة إذا طاف للوداع ورجع لبلده ثم تبين أنه لم يَطُف للإفاضة والمشهور في هذه الإجزاء خلافاً لابن عبد الحكم، وذلك لمشقة ما يلحقه بسبب الرجوع أو أنه دخل تحت نية فرض الحج فكأنه نواه من أوله، وأن نية التطوع تشارك نية الواجب في أن كل واحد منهما قُرْبَة فناب بعضها عن بعض. ووجه القول بعدم الإجزاء اختلافهما في الفصول لأن فصل الواجب عدم جواز الترك، وفصل التطوع جوازه.

ومنه مسألة إذا صلى نافلة عقب فريضة لم يتمّها قبل السلام منها أو بعده والمشهور عدم الإجزاء خلافاً لأشهب، والمشهور ما قدمناه.

وسئل ابن أبي زيد عن دخول المرأة الحمام فقال: إن خَلا لها فأرجو صحته، قيل له: فلو سترت نفسها كما تفعل مع الرجال فما وجه كراهته؟ فقال: لأن المرأة عورة ولا يحل لها أن تبدي محاسنها للناس.

قلت: هذا على أحد القولين أن المرأة مع مثلها مثل ذات المحرم مع محرمها أو كمثل الرجل الأجنبي معها. وأما على مذهب من يراها مع مثلها[1] كالرجل مع الرجل فيجري على أحكامهم في الدخول. وقد شاع في هذا الوقت وذاع أن النساء لا يستترن بحال إلا القليل، وذلك القليل يرى عورة غيره فأراه اليوم مجمعاً على تحريمه إلا أن يخلو لها الحمام أو تكون مع من يجوز له الاطلاع عليها، والله أعلم.

ومن هذا المعنى ما **سئل** عنه عز الدين هل يحل للنساء النظر للرجال الأجانب من غير حاجة أم لا؟ وإذا كان في البيت طاق يُنْظَر منها إليهم فهل يجب على الزوج سد تلك الطاقة؟ أم يكفيه أن ينهى عن النظر.

فأجابه بأنه لا يجوز للمرأة النظر إلى من يُشتهى ويُخشى الإفتتان به، وإذا

(1) في ب و ج: الغسل.

نهى الزوج عن ذلك فلم تنته لزمه سد الطاق لوجوب إزالة المنكر باليد والفعل إذا لم يُغْنِ عن القول. ومتى قدر على الحيلولة بين العاصي وبين عصيانه باليد لزم ذلك، انتهى جوابه.

قلت: وما قاله ظاهر إذا خشي الفتنة، وأما إذا لم يخش الفتنة ففي المسألة خلاف فيما يجوز للمرأة أن تراه من الأجنبي وما تراه ذات المَحْرَم من ذي رحمها والعكس فينظر في حديث فاطمة بنت قيس حين أذن لها النبي ﷺ أن تعتدّ عند ابن أم مكتوم، وحديث [46 أ] (أَعَمْيَاوَان أنتما) فلا نطول به.

وسئل السيوري عمن حلف لا دخلت زوجته الحمام فهل يجبر على تركها تدخل؟ وكيف لو زعمت أن لها فيه مصالح تفقد في غيره من زوال وسخ وصلاح بدن ونحو ذلك، مع أن نساء الوقت يدخلن فيه عراة وهي من أهل الهمة والدين تدخل مستورة إلاّ أنها ترى عورة غيرها. وهل يجب إخلاؤه لها وقيمة الإخلاء من درهم إلى درهم ونصف وهل له منعها إن طاعته بإخلائه من عندها.

فأجاب: منعه للحمام لها صواب ويلزمه منعها وإذا كان ما يؤدى في إخلائه لا يجحف به واضطرت إليه ولا ترى في خروجها ما لا يجوز جاز له ولزمه.

وسئل عز الدين عمن يدخل الحمام فيجلس بمعزل عن الناس إلاّ أنه يعرف بالعادة أنه يكون معه في الحمام من هو كاشف عورته هل يجوز له حضوره على هذه الحال أم لا؟

فأجاب: بأنه يجوز حضور الحمام فإن قدر على الإنكار أنكر ويكون مأجوراً على إنكاره، وإن عجز عن الإنكار كره بقلبه فيكون مأجوراً على كراهته ويحفظ بصره عن العورات ما استطاع ولا يلزمه الإنكار إلاّ في السَّوْأَتيْن. لأن العلماء اختلفوا قدرالعورة فقال بعضهم لا عورة إلاّ في السوأتين. ولا يجوز الإنكار على من قلد بعض أقوال العلماء إلاّ أن يكون فاعل ذلك معتقداً لتحريمه فينكر عليه حينئذ. وما زال الناس يقلدون العلماء في مسائل الخلاف فلم ينكر عليهم فلا يجوز للشافعي أن ينكر على المالكي فيما يعتقد الشافعي تحريمه والمالكي تحليله وكذا

سائر **مذاهب** العلماء. اللهم إلاّ أن يكون ذلك المأخذ بعيداً بحيث يجب نقضه **فينكر** حينئذ على الذاهب إليه وعلى من يقلده، والله أعلم.

قلت: ما ذكره من جواز دخول الحمام فظاهر قول مالك في العتبية أنه مكروه من حيث الجملة فقال فيه: والله ما دخوله صواب فكيف يغتسل بذلك الماء. ابن رشد: كراهيته لأحد وجهين لما أنه يسخّن بالاقذار، والثاني أنه تختلف الأيدي في الماء فقد يكون من لا يتحفظ بدينه في يده أذى. وفي كتاب الأكرية ما يدل على جوازه فقال: لا بأس بكراء الحمامات. وفي الحديث في صفة عيسى (كأنما خرج من ديماس). وفي حكم دخوله للرجال والنساء تفصيل فينظر في تبصرة اللخمي وغيره فلا نطول به.

وسئل عز الدين أيضاً عمن لا يمكنه قرب أهله إلاّ بالليل وإذا فعل أخّر أهلُه الصبح عن وقته لتكاسلها في الغسل، فهل يجوز له فعل ذلك وإن أدى إلى إخلالها بالصلاة أم لا؟

فأجاب: بأنه يجوز أن يجامع أهله ليلاً ويأمرهن بالصلاة في وقت الصبح فإن أطعن فقد سعد وسعدت وإن خالفن فقد أدّى ما عليه.

قلت: قوله يجوز أن يجامع أهله ليلاً يحتمل أن يكون لفظ الليل مقصوداً إذ لا يجب عليها حينئذ غسل ولا صلاة وأظنه في حديث الوادي أنه يجوز للإنسان أن ينام بالليل فلا يترك ما وجب له بما لم يجب عليها. وهذا نحو مما ذكر الباجي عن بعض أصحاب مالك وأظنه في حديث الوادي أنه يجوز للإنسان أن ينام بالليل وإن جوّز أنّ نومه يبقى حتى يخرج وقت الصبح إذ [46 ب] لا يترك شيئاً جائزاً لشيء لم يجب عليه. وعلى هذا لو كان ذلك بعد الفجر فلا يمكّن من ذلك حتى يخرج وقتها أو يصليان. ويكون كقوله في المدونة ولا يطأ المسافر أهله حتى يكون معهما من الماء ما يكفيهما. ويُحمل إمّا على الوجوب أو على الندب خلافاً لابن وهب في هذه المسألة. ويحتمل أن يتخرّج ذلك في المسألة المذكورة.

وقوله: وإن خالفت فقد أدى ما عليه، ظاهره أنه لايجب عليه طلاقها إذا

كانت تترك الصلاة مطلقاً أو حتى يخرج وقتها الضروري. وقد اختلف المذهب عندنا على قولين حكاهما ابن رشد أظن أنه نقلهما في طلاق السنة وخرجها على الخلاف في تارك الصلاة هل هو مرتدّ أم لا؟ والصحيح أنه مسلم عاص، لا يجب طلاقها لكن يجب هجران أهل المعاصي المحتاج إليهم وقتاً ما.

وسئل المازري عمن يريد وطء زوجته في ليالي الشتاء فتأبى عليه محافظة على الصلاة لعدم قدرتها على استعمال الماء البارد لاختشائها الضرر منه هل عليها في ذلك حرج أو على زوجها إن أتاها مغلوبة وهو يعلم أنها تترك الصلاة لأجل تعذر استعماله[1].

فأجاب: ان الماء متى خيف من استعماله الضرر انتقل للتيمم فهذا أصل. واستعمال سبب ينقل الإنسان من طهارة الماء إلى التراب لا يجوز إلا لشيأين حاجة وحدوث ضرورة، وأيضاً المعونة على المعصية لا تجوز. وعلى هذا يدور سؤالك. فالزوجان إن أمكن المرأة استعمال الماء بتسخينه أو غيره من الوجوه التي لا يحل العدول إلى التيمم معها مكّنته من نفسها، وإن لم يمكنها استعمال الماء فلا تمكّن نفسها إلا عند الضرورة اللاحقة بالزوج من ترك الوطء، فإن لم تكن ضرورة فلا يحل لها التمكين ولا يحل له الجبر مع علمه بترك صلاتها. كما لا يجوز للمسافر المفطر يقدم نهاراً في رمضان وزوجته صائمة أن يطأها فإنه وإن أبيح له الفطر فهو غير مباح لها، وإعانتها على المعصية معصية. وإنما اختلف لو كانت نصرانية هل يطؤها أو لا؟ وأجراه شيوخنا على الكفار هل هم مخاطبون بالفروع أو لا؟ وأشار إلى هذه المسألة في المدونة في مسألة صاحب الشجة والمسافر ومبناه على ما قدمناه من التفرقة بين صاحب الشجة والمسافر، والله أعلم.

وسئل أيضاً هل يجوز الوضوء من الصهاريج التي بنيت للسبيل أم لا؟

فأجاب: بأن الصهاريج إن وقفت للشرب لم يُتَوَضَّأ بمائها، وإن وقفت للانتفاع جاز الوضوء وغيره وإن شك في ذلك جاز أن يستعمل القَدْر المتَيَقَّن

---

(1) سقط مقدار سطر من أ.

وينبغي أن يجتنب الوضوء منها للشك في ذلك .

قلت: ظاهره جواز الشرب وإن بناها الوُلاَة. ولسحنون أنه يُكره إن كانت من فعل الولاة وهو يجري على الخلاف في أموال[1] مستغرق الذمة ونحوهم ممن جهل مالكه هل يسلك مسلك الفَيْءِ فيصح للغني والفقير أو مسلك الصدقة فلا يكون إلاّ للفقير أو مصارف الزكاة. وكراهة سحنون بناء على أنه من المتشابه للخلاف، أو أن الأصل في المياه الإباحة كما ورد في الحديث، والله أعلم.

ومن هذا ما أحدث من السَّبَّالات بخارج تونس أو داخلها، فإن كانت من أموال الرعية فهي بحسب ما سَبَلَها عليه من سِقَاية أو طهارة كالميضاة أو لهما كما لو جعل صهريجاً ومعه ميضاة [47 أ] أو مُصَلاّة والعرف إذا لم يكن نص له مدخل في ذلك. وأما ما صنعه السلاطين والعمال والأمراء فهو يجري على ما قدمناه، فعلى أنه كالفَيْء فالأمر سهل من الشرب والطهارة وغسل الثياب وبيع ذلك لمن يرفعه، ويقدم في ذلك الأهم فالأهم، وإن اتسع الماء لجميع ذلك فعل. وعلى القول إنه كالزكاة يَنْتَفِع به ذو الحاجة ومن تحل له الزكاة. وفي انتفاع غيرهم به إذا اتسع تردّد والأحوط عندي تجنّبه إن لم يُحْتَجْ إليه كما قال سحنون. وإن غلبته نفسه جاز لأن أصل الماء الإباحة وإنما تَبِعَته على من غَصَبَ أصله. إذ قد قيل إنه ليس ثواب إلا التباعة خاصة وإنما ثوابه لمن غصب من الماء.

وحكى لي من أثق به أن سيدي أبا الحسن بن منتصر إذا مرّ بسبالة ابن طاهر خارج باب الأقواس فيرى ما عليها من كثرة الواردين فيقول: هذا العامل وقع على دراهم حلال طيبة حتى أنفقها هنا ليعظم ثواب مالكها. ويأتي الكلام إن شاء الله في أموال مستغرقي الذمة.

وأما المياه التي تكون بالمدارس والرباطات من الآبار والمواجل فهي بحسب ما جُعلت له من عموم أو خصوص ممن يسكن أو ينزل. والحكم في ذلك كما

(1) جملة قطت من ب.

ينص عليه المحبِّس من عموم الطهارة والسقي وغسل الثياب وتصرف الجيران وغير ذلك، أو خصوص من سكن خاصة بما ذكرناه. فإن لم يكن نص فالحكم للعادة ودليل الحال.

وأما مواجل المساجد فالحكم فيها كما نص عليه المحبِّس فإن لم يكن فعلى ما جرت به العادة وتوالي العصور في كل موضع من البلدان والمساجد. فإن جرت العادة ببيعه وإدخاله في الحُبُس فهو كذلك، وإن جرت العادة بشربه للشفاء دون إستقاء لخارج المسجد والوضوء به كان كذلك، وإن جرت العادة بحمله إلى خارج فهو كذلك ما لم يُؤَدِ إلى تلويث المسجد ودخول الحِيَض ومن لا يتحفظ من النجاسة فيُمْنَع من ذلك لحُرْمَة المسجد[1]، وإن لم تتقرر عادة فالأصل تعميم الانتفاع والإباحة.

وهذا الجواب أَحْفَظُ بعضه لأبي إسحاق التونسي في مواجل مساجد القيروان، وبعضه للخمي في جامع قفصة. والذي شاهدتُ بالقيروان أن جميع مواجل مساجدها تباع وتدخل في منافع المساجد إلاّ الجامع الأعظم منها فإن ذلك مباح للناس من غير ثمن. وهذا إمّا أنه كذلك في نفس الأمر وأصله الإباحة كما قال التونسي. لكنه لما ضعفت أحباس المساجد انْتُقِل فيها للبيع لضرورة إقامة الحُبُس لجواز جري الأحباس بعضها في بعض على مذهب فقهاء الأندلس، خلافاً لبعض القرويين.

وكذا شاهدت مواجل مساجد تونس فالجوامع منها يتصرف فيها بتسبيل الشرب وغير جوامعها فالحكم فيها لأيمّتها. وهذه عادة فيجري عليها ما لم يقع نص على خلاف ذلك. وأما المواضع المعدّة للطهارة بالبلاد فإن اختصت بالوضوء والغسل دون الاستقاء كمطاهر تونس وبعض الحواضر فهي مقصورة على ذلك. وإن كانت للعموم من الطهارة والشرب والاستقاء كمطاهر بعض القرى فهي كذلك. [47 ب] وإن أشكل الأمر فالأصل لذلك جواز تعميم التصرف والورعُ أن لا

(1) جملة سقطت من أ.

يَفْعَل إلاّ ما لا بدّ منه ويدع ما يريبه إلى ما لا يريبه، والله أعلم.

ونص سؤال التونسي: ما تقول في ماء المواجل التي في المساجد ما الحكم فيه؟ فقال: إذا عدم نص المحبِّس كان النظر إلى غالب عادة الناس الماضية في مواجل المساجد وما كان يفعل فيها فيما أدركه خلف عن سلف فيعمل فيها بذلك الأمر الذي كان يعمل في ما مضى لأنهم لم يتواطؤوا على عمل إلاّ وهو قَصْدُ المحبِّس في غالب الحال.

وأما اختصاص المؤذن بشيء فلا فرق بين المؤذن والإمام وسائر الناس، وما علمنا في عادة جرت قديماً تفضيل إمام ومؤذن على غيرهما. وأما شرب الغنيّ منها فإنما جعلت للعطشان كان غنياً أو فقيراً. وكذا رأيتهم عندنا يفعلون ذلك وما أدري فُعِل ذلك عن أصل كان عندهم أو أمر أحدثوه. ومن منع الناس حقوقهم تعدياً من غير تأويل واختص هو بأخذ ما ينفع غيره فلا ينبغي أن يُصَلَّى وراءه.

والغالب في المواجل أنها تفتح في اشتداد الحر وقت احتياج الناس إلى الماء، وبالله التوفيق.

وسئل أيضاً عن ترجيح السيوري المذهب الشافعي في الانغماس في الماء في الطهر والوضوء يكفيه تمسكاً بطهره عليه الصلاة والسلام من إفاضة الماء على سائر جسده.

فأجاب بأنه قال به بعض أصحابنا في إجزائه إذا وقع ولو صب الماء الصب الذي هو كالضرب به لأجزأه عندي.

قلت: نقل عياض عن رواية مروان أن التدلك ليس بواجب. ونقل اللخمي أنه واجب لإيصال الماء إلى البشرة، فإذا بقي في الماء زمانا حتى وصل الماء لجميع جسده أجزأه. وهو قريب مما اختاره الصائغ أنه واجب لغيره، والمشهور أنه واجب لذاته، واختار ابن عبد البر أنه واجب في الوضوء دون الغسل. فإذا أوجبناه فهل من شرطه إمرار اليد أو يكفي دلك أحد العضوين بالآخر كالرجلين مثلا. وإلى الثاني ذهب ابن القاسم فيما حكى أبو عمر عنه. وإلى الأول ذهب محمد بن خالد

فقال لا يجزيء غسل إحدى رجليه بالأخرى بل بيديه. ابن رشد: إما لعدم إمكان غسل إحدى رجليه بالأخرى أو لأنه دون ضرورة فيستخف الباجي من شرطه إمرار اليد على العضو قبل ذهاب الماء عنه وهو بعده مسح.

قلت: هو نظير قول القابسي وتقدم لأبي محمد خلافه في الغسل.

وسئل عز الدين هل يجوز غسل الأجسام واليد بالعدس أم لا؟

فأجاب: العدس طعام يحترم كما يحترم الطعام فإن استعمل لغير ذلك لسبب من تَدَاوٍ مما يُتَدَاوَى به مثله فلا بأس به.

قلت: قال ابن رشد الغسل بالعسل واللبن والنخالة وامتشاط المرأة بالنضوح يعمل من التمر والزبيب ظاهر الروايات أنه مكروه لا محرم. وفي سماع أشهب: لا يعجبني غسل الرأس بالبيض وغسل اليد بالأرز وهو أحق كالأشنان. ابن رشد: الأرز بسكون الراء إن لم يكن طعاماً فلا وجه لكراهة [48أ] الغسل به وإن كان طعاماً فمكروه، ومن رواه بتحريك الراء وشدّ الزاي فهو خطأ. ولا وجه لتخفيف الغسل به لأنه من رفيع الطعام. قال شيخنا: فيلزمه ذلك في الغسل وهو حمل رواية ابن القاسم فيه على الكراهة فقط. وأجاز ابن الجلاب الاستنجاء بالنخالة، وتعقّبه ابن زرقون بأن بها طعاماً، ومنع سحنون غسل اليد بها وكرهه مالك وأجازه ابن نافع ولعله في الخالصة. وكان شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ يفرق فيها بين سني المسغبة والرخاء، ومرة فرّق بين الرقيقة والغليظة، قال: لأن الرقيقة تستعمل طعاماً لاسيما في زمن الشدائد. ذكر ذلك في هذا الباب وفي باب بيعها بالطعام إلى أجل. وفتوى عز الدين يجوز التداوي به تحمل أن يكون خلافاً فيكون في المسألة ستة أقوال، أو رفاقاً فتكون خمسة.

وسئل ابن الحاج عن بعض الفقهاء عن حرق الخبز[1]... فأباحه إلاّ أن يكون لمجاعة، قال: ومثله حرق البطائق التي فيها اسم الله وقد أمر عثمان بحرق المصاحف.

---

(1) كلمة غير مقروءة بالأصول.

قلت: ونقلها في طرر ابن عات وفيها زيادة تأتي إن شاء الله قال: ومن اضطر لشرب خمر للدواء فلا يشربها، وأباحه أبو حنيفة.

قلت: ومثله مسألة الفضة وحكى فيها ابن رشد خلافاً يُنظر في البيان. وفي المدارك سأل الأبياني لقمان بن يوسف عن الخمير يجعل على الدمل فقال: لابأس به[1].

وسئل عز الدين أيضاً عن الشحم واللحم إذا شُرّحَ بعد الذبح وانقطعت منه عريقات رقاق وجرى منها دم يسير فهل ينجس بذلك ويجب غسلها أم لا؟

فأجاب: لا بأس بالدم الخارج من العروق الرقاق وهو طاهر حلال.

قلت: وهو معنى قول ابن الحاجب والدم المسفوح نجس وغيره طاهر، وقيل قولان كأكله، فجعل في أكله قولين وأشار اللخمي إلى ذلك والصحيح طهارته وأكله لما رُوِيَ عن عائشة: كنا نطبخ البرمة تعلوها الصفرة والكدرة.

وأما المسفوح فهو نجس بإجماع وفي الأمر بغسل قليله جداً قولان لسماع ابن القاسم وقول للداودي، قال: كَدَم البراغيث ما لم ينتشر فإن انتشر فيجب غسله ولا تمنع الصلاة به ما لم يكثر جداً فردّ شيخنا قياسه على دم البراغيث لمشقتها[2]. وفي يسير دم الميتة والحيض والقيح والصديد ودم الغير خلاف وكذا في كثير دم السمك قياساً على ما في العروق وفي قدر اليسير تفصيل واختلاف يطول ذكره.

وسئل أيضاً عن الثوب يكون فيه دم البراغيث فهل يجوز للرجل لبسه وبدنه رطب ثم يصلي فيه أم لا؟ وكذا يكون الثوب عليه فيعرق فيه فهل يصلي فيه أم لا؟ وإذا جاز فهل يكون بدنه نجس ويعفى عنه أم لا؟ وهل يندب إلى تطهير بدنه ويترك الصلاة بذلك الثوب أم عادة الأولين التساهل في ذلك؟

فأجاب: بأنه تتنجس ثيابه ويداه إذا لاقت ذلك مع الرطوبة، ولا يؤمر بغسل ثيابه إلاّ في الأوقات المعتادة لأن هذا ورع خارج عن ورع ما كان عليه السلف،

---

(1) سقط كامل نص المسألة وجوابها من نسخة ج.

(2) جملتان سقطتا من أ.

وكانوا أحرص على حفظ أديانهم من غيرهم، ولم ينقل هذا عن أحد منهم.

قلت: [48 ب] قوله إلاّ في الأوقات التي جرت العادة بغسلها هو معنى ما وقع في المدونة: ولا يغسل من دم البراغيث إلاّ ما تفاحش، ولفظ التفاحش أعم من اليسير المتوسط أو جداً، ويقتضي وجوب الغسل لندور التفاحش. ولو فرضنا أنه يوجد عن قرب في الثياب كبعض القرى التي يكون البرغوث فيها ودمه عن قدر لا يستحب غسله كثوب ذي السلس والمستحاضة. وهو معنى قول ابن الحاجب: وعن دم البراغيث غير المتفاحش النادر إن جعل النادر صفة لغير، وإن جعله صفة للمتفاحش فيكون معناه يعفى عنه ما لم يتفاحش ويكون تفاحشه نادراً فلا يعفى عنه.

وأما قوله تتنجس ثيابه ويداه إن لاقت الرطوبة فهو معنى قول مالك: لا بأس أن تنام الحائض والجنب في ثيابهما وفي الوقت[1] الذي لا يعرقان فيه وأكرهه في الوقت الذي يعرقان فيه يعني خشية العرق والتحلل. فإن وقع ذلك فإن تحقق ملاقاة النجاسة لرطوبة البدن وجب الغسل، وإن شك جرى على ما يأتي إذا شك في وصول النجاسة للبدن.

وسئل أيضاً عمن شك في طهارة حصر المسجد وعنده ما يتيقن طهارته، ما الأوْلى له؟

فأجاب: الصلاة على ما تيقن طهارته أولى حفظاً لما هو شرط في صحة الصلاة.

قلت: هذا ظاهر على القول أن النضح لا يعيد تاركه[2] وعلى مذهب من يأمره بالإعادة كالنجاسة يجب هنا تركه. والقولان عندنا في المذهب. ولابن حبيب الفرق بين أن يكون الشك في إصابة المنيّ فلا إعادة أو غيره فيعيد أبدا. ولا يخلو إن يشك في الإصابة أو يتحقق نجاسة المصيب أو عكسه أو يشك فيهما معاً،

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

(2) كذا في أ و ب، والكلام ساقط من ج.

فالأول يوجب النضح والثالث لا يوجبه وفي الوسط قولان والمشكوك فيه ثلاثة، **ثوب** ومن معناه الحصير والسجادة ونحوه فينضح على المشهور.

وعن ابن لبابة وابن نافع منع النضح إلاّ حيث ورد. وفي الحديث ذكر الحصير قد نضحه من طول ما لبس. وأما البدن فالمشهور أنه يغسل ما شك فيه، مأخوذ من رواية علي. وفي المدونة ومن قوله فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده. وعن ابن شعبان أنه ينضح وأخذ من عموم المدونة في قوله طهور لكل ما شك فيه. وأما البقعة فحكى ابن جماعة الاتفاق أنها لا تنضح. وفي القواعد المنسوبة لعياض حكمها النضح كغيرها.

وفي افتقاره إلى نية قولان بناء على أنه عبادة أو معقول المعنى حكاهما ابن محرز وصفته نقل في المدارك عن ابن سحنون من رواية عيسى بن مسكين يرش ظاهر ما شك فيه وباطنه. عياض: هذا في ما شك في ناحيته وإلاّ فالتي شك فيها فقط.

وعن القابسي: يرش على موضع الشك بيده رشة واحدة وإن لم يعمّه إذ لا يجب غسله، وإن رشه بفيه أجزاه. عياض: لعله يريد بعد غسل فيه من بصاقه وإلاّ كان مضافا[1].

وسئل أيضاً إذا أدخل المُحْدِث أو الجُنُب يده في ماء أدنى من قلّتين بنية رفع الحدث.

وفصلها صار الماء مستعملا، أمّا الجنب معروف والمحدث لماذا؟ والترتيب مشترط. وإذا أدخل المحدث يده في الإناء بعد غسل الوجه وكان نوى رفع الحدث صار الماء مستعملاً، وسبيل انعدام الاستعمال أن يقصد الاغتراف ما الحجة في ذلك من قول الله تعالى أو حديث رسول الله ﷺ فإنه شديد على النفس عسير والرسول ﷺ يقول (بعثت بالحنيفية السمحة السهلة)؟.

جوابها إذا أدخل محدث يده في الإناء قبل غسل وجهه لم يضره ذلك وإن

(1) بياض بمقدار كلمة في أ و ب.

نوى يغترف ليطهرها بعد إخراجها من الإناء فلا بأس بذلك وإن لم ينو شيئاً فقد قيل يصير مستعملاً، وفيه بُعْد من جهة أن النية تتوجه إلى العبادة على الوجه الذي جرت به العادة، والعادة أن اليد تدخل في الإناء للاغتراف دون تطهيرها نفسها، والحجة في هذا قوله عليه الصلاة والسلام (إنما الأعمال بالنيات).

قلت: جوابه في هذه المسألة مبني على أصلهم من وجوب الترتيب وعلى أن كل عضو يطهر بانفراده وعلى أن الماء المستعمل مضاف. وأما على مذهبنا من كون الترتيب سنة على المشهور وفيه خمسة أقوال ذكرها ابن زرقون وغيره، وعلى أن الماء المستعمل في الحدث طهور وهو المشهور أيضاً فيها، وفيها خمسة أقوال أيضاً، وعلى أن أول الطهارة متوقف على آخرها، وهو الأظهر، وفيه ثلاثة أقوال أيضاً، فلا يصعب على هذا الفرع.

وقد روي عن بعض أهل المذهب في ذلك مسألتان: الأولى إذا كان معه من الماء قدر ما يغسل وجهه وذراعيه خاصة وإن جمع ذلك مسح رأسه وغسل رجليه به فإنه يفعل ذلك ويكون كأنه توضأ بالماء المستعمل. والثانية إذا غسل يديه قبل إدخالهما في الإناء ونوى بهما الوجوب ولم يعدهما عند غسل الذراعين أن ذلك يجزئه ويكون بمنزلة من لم يرتب. وفي الترتيب عندنا وحكم الماء المستعمل وهل أول الطهارة متوقف على آخرها أم لا؟ بناء على أن الدوام كالإنشاء أم لا؟ وفي تفريق النية على أعضاء الوضوء كلام يطول ذكره، فينظر في أمهات المالكيين.

وسئل أيضاً عمن يحس بالحدث من نفسه من ريح أو بول فيدافعه فيذهب عنه ما يجد من حركته ويصلي بعد ذلك هل تكره صلاته بهذا الوضوء ويستحب له التجديد أم لا؟

جوابها إذا زالت مدافعة الحدث قبل الصلاة لم تكره الصلاة مع زوال المدافعة ولا يستحب تجديد الوضوء لأجل ذلك، ولا ينبغي مدافعة الحدث قبل الصلاة لأنه مؤذٍ من جهة الطب.

وسئل السيوري عمن هو في الغابة فخاف خروج القامة الأولى في الظهر إن هو طلب الماء هل يتيمم؟

فأجاب بأنه يتيمم وحكم العشاءين كالظهر والعصر في ذلك.

وسئل أيضاً عمن لدغته عقرب وهو في كرب منها وحضر وقت الصلاة [49 ب] ولا قدرة له على التيمم ويجد من يُيَمّمُه من فوق الثوب.

فأجاب: التيمم من فوق الثوب لا يجوز، فإن خاف مرضاً أو زيادته وفي خروج يده فهو بمنزلة من فقد الماء والتراب، فقيل يصلي ويقضي، وقيل يصلي خاصة، وَقيل يقضي خاصة، والأصح أن لا يفعل شيئاً من الأمرين، لأنّ الحائض لا تصلي مطلقاً وإنما فقدت الطهارة. وقد صلى بعض الصحابة بلا طهارة قبل نزول آية التيمم بغير علم من النبي ﷺ في قضية طلب العقد فأنزل الله تعالى آية التيمم فحصل ألاّ صلاة إلاّ بطهر بالكتاب والسنة.

قلت: وعلى ما نقل أبو عمران في التعاليق واللخمي عن القابسي أنه يوميء بيديه ووجهه إلى الأرض يقول يمسح هنا على الثياب من باب أحرى وقياساً على العضو المألوم في الوضوء.

وسئل عن المكتوف لا يجد مَن يُيَمّمه ولا يوضّيه حتى خرج الوقت هل يقضي أم لا؟ وهل إذا وجد سبيلاً في تمريغ وجهه وذراعيه ولم يستوعب هل يجب عليه أم لا؟ وهل يلزم زوال وسخ الأظفار في الوضوء أم لا؟

فأجاب بأنه لا يلزم القضاء في المسألة الأولى على الأصوب، وفيه خلاف ويفعل في مسألة التيمم ما أمكنه، ومسألة الأظفار إن أطعتني لا تعلق قلبك بهذا واترك الوسواس واسلك ما عليه جمهور السلف الصالح تسلم.

قلت: ما أشار إليه من الخلاف هو ما تقدم في المسألة قبله وأمّا ما ذكر من فعله غاية المقدور فى التيمم هو مثل الوضوء والغسل فيفعل المقدور عليه إلاّ أن يكون ما يقدر عليه قليلاً جداً فيحتمل أن يكون كالعدم كما قال فيمن أتت الجراح على أكثر جسده والذي غمرت الجراح جسده أو لم يبق له إلاّ يد ورجل فينتقل للتيمم ويحتمل أن يفعله بكل حال لأنه لا يدل عنه، بخلاف المقيس عليها. وقد اختلف المذهب إذا تعذرت بعض أعضاء الوضوء عن الغسل والمسح على حائل

هل ينتقل للغسل فيما بقي فقط أو للتيمم أو يجمع بين الأمرين أو الفرق بين القليل والكثير يغسل الكثير ويجزي وينتقل للتيمم إذا تعذر الكثير وهذا إذا لم يكن التعذر في أعضاء التيمم فإن كان فيها غسل مابقي فقط إذ هو غاية المقدور عليه فانظر هل تجري على هذه المسألة؟

وأما مسألة وسخ الأظفار فيحتمل أن تجري على أشفار العين فلم يثبت عن السلف تتبع مثل هذا والخير ماكان عليه السلف. ألا ترى قول ابن عمر في أماق العين يقول: يا ليتني قبلتُ رخصة رسول الله ﷺ. وقد نص الفقهاء على أسارير الجبهة والمارن[1] وأجفان العين والشفتين ونحو ذلك مما يدركه الماء غالباً وعلى تخليل الأصابع وإجالة الخاتم، على خلاف في هاتين المسألتين، وعلى ما خلف الأذن وعلى العقبين والعرقوبين وحساوة الرجلين ونحو ذلك من الأمور الظاهرة. ولا يجري على خيط العجين [50 أ] في الظفر ومداد الكتابة لأنها أمور ظاهرة بخلاف هذه مع أن المسألة مختلف فيها، وقد تقدمت.

وسئل عن المريض يؤلمه الماء هل يتيمم.

فأجاب: إن خاف المرض أو زيادته وغلب على ظنه وعلى ظن من يسأله عن المسألة ممن يثق من ذلك أو يؤلمه الماء الألم الشديد فله التيمم وإن لم يخش الموت، وفيه خلاف، وإن لم يكن هذا أعاد ما صلى بالتيمم أبداً.

وسئل عن مريض يشق عليه مس الماء وربما أدخل عليه الحمى ولا يُخاف عليه الموت، أو ملدوغ أو صاحب جدري يشق عليهما مس الماء هل يتيممون ؟ ومن يباح له التيمم؟

فأجاب: كل من يخشى عليه غالباً من مرض أو مشقة شديدة كبيرة يتيمم، وإن أمن الموت. ثم أجاب بما تقدم في المسألة التي قبلها.

وسئل أيضاً عمن يصعب عليه الوضوء شديداً ويتألم إذا تكلّف.

فأجاب: إن تيسر عليه من يوضّيه لزمه، ما لم يكثر عليه في الأجرة، فإذا

---

(1) المارن: ما كان ليّناً من الأنف.

وجد ما ذكرنا أعاد أبدا كلما صلى بالتيمم، وإن آذاه الماء للوضوء شديداً ويتألم أو تعذّر عليه من يوضّيه تيمم وصلى، وكذا إن آذاه القيام كثيراً فليصل جالساً.

وسئل أيضاً عن المنتبه من نومه قرب طلوع الشمس ولم يحضره ماء ولو حضره لتوضأ وصلى في الوقت وقدر بعده قدر هذا الفصل هل يتيمم ويدرك الوقت بمنزلة من انتبه آخر الوقت أم يطلب الماء ولو خرج الوقت؟ وكيف إن نام من غير تفريط حتى خرج الوقت وصلى حينئذ هل ثوابه بمنزلة من أدّى الصلاة في وقتها أم لا؟

فأجاب: إذا لم يفرط بسبب النوم حتى خرج الوقت وفعل حينئذ في صلاته ما يجب عليه فأرجو ألا يذهب عليه شيء من الفضل وعليه تدل سنة الرسول عليه الصلاة والسلام. وأما ما ذكرتَ من قرب وجود الماء وقياسه على من انتبه آخر الوقت فهذا أوسع. والذي استحبّه التيمم والصلاة ثم الذهاب إلى الماء يتوضأ ويعيد. وقيل في المنتبه آخر الوقت يطلب الماء ولا يتيمم إن كان حاضراً.

قلت: أما قوله إنه يوجد ثواب من أدرك الوقت إذا صلى خارجه من غير تفريط عليه تدلّ السنن فيحتمل أن يريد من نام عن حزبه حتى خرج وقته فقال فيه كتب له أجر صلاته وكان نومه صدقة عليه، أو قوله فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقت لها فقد سواها بما أدرك وقته وظاهره حتى في الفضل.

وفي المسألة التي ذكرت ثلاثة أقوال ثالثها تيمم ولا إعادة وخرج فيها ابن رشد قولاً رابعاً أن الحاضر ليس من أهل التيمم فلا يصلي ولا يقضي بمنزلة من عدم الماء والتراب، وأما لو كان الماء حاضراً بين يديه فخاف خروج الوقت إن استعمل الماء ففي تيممه واستعماله بالوضوء قولان للمتأخرين حكاهما ابن يونس وعيره. وكان يمشي لنا نظر هل يدخل فيه القول بالسقوط مطلقاً بمنزلة من عدم الماء والتراب أو لا يتخرج لوجود الماء بين يديه؟ وهو الصواب.

والمسألة الأولى المذكورة هي في المدونة في مسألة إن خاف رفع الماء [50 ب] من البئر ذهب الوقت أو مسألة إذا خاف إن ذهب إلى النيل يتوضأ خرج الوقت إلى آخر المسألتين.

وسئل ابن رشد عن مريض الجسم والدماغ حتى إذا أراد مسح رأسه في الوضوء تزايد مرضه وتصيبه نزلة شديدة فهل فرضه المسح على العمامة؟ وتتداول عليه أمراض أخرى مع ضعفه لم يقدر معها على مس الماء ولو كان حاراً، فهل ينتقل للتيمم من هذا يصيبه؟ وهل يتيمم للجنابة إن أصاب أهله والحال هذه؟ وكيف إن خاف من صب الماء على رأسه متى أصابته جنابة من مماسة أهله وربما كان ذلك لثلاثة أشهر أو أربعة أو أقل أو أكثر، فهل يكون فرضه مسح رأسه في هذه الحالة مع غسل يده والماء حار وبارد؟

ووقعت هذه المسألة ورتب عليها من تكلم عليها لو كانت جنابته من معصية فقال بعضهم: لا رخصة له قياساً على سفر المعصية لا يقصر ولا يفطر ولا يأكل الميتة. وقال بعضهم: يترخص والفرق بينه وبين المقيس عليه أن سفر المعصية يتقوى صاحبه بما يترخص وليست مسألة الغسل من ذلك، بينْ لنا ذلك.

فأجاب بأنه لا رخصة لهذا الرجل في المسح على العمامة إلا أن يكون برأسه جرح يمنعه من المسح عليه. وأما ما ذكرت أنه يخشى أن يصيبه بعينٍ من وسواس الشيطان فلا يلتفت إليه ومن فعله أعاد الوضوء والصلاة أبدا. وكذا ما ذكرت أن يصيبه نُوَبٌ من الأمراض يخاف معها من الهواء إن اغتسل بالماء ولو كان حاراً كله، من تخويف الشيطان فلا يلتفت إليه. وليس هذا القدر من الحرج الذي رفعه الله تعالى. وأما الذي أصابه في الحال الأولى جنابة فيسوغ له الانتقال إلى التيمم ولا يجوز المسح على رأسه وغسل سائر جسده وقدرته على إصابة أهله في الحال هذه دليل على لم ينته به الضعف إلى حالة لا يقدر معها على مسح الرأس بالماء في الوضوء، وكذا الذي أصاب أهله في الحالة[1] الثانية وخاف على نفسه أن تطهّر بالماء، له أن يتيمم وهو أعذر من الأول ولا فرق في هذا أن تكون الجنابة من حلال أو حرام.

قلت: ما ذكره من أنه إذا خاف من غسل رأسه أن ينتقل للتيمم خلاف ظاهر

---

(1) سطران سقطا من أ.

الروايات. وفي المدونة: إن صح بعض جسده وبأكثره جراحة غسل الصحيح ومس الجريح، وإن لم يبق إلاّ يدٌ ورجل تيمم.

وعن ابن عبد الرحمن[1] إن غسل ومسح في هذه لم يجزه كواجد ماء لا يكفيه فغسل به ومسح الباقي. ورده ابن محرز بأن مسح الجريح مشروع فعلى ما في الروايات يمسح رأسه ويغسل بقية جسده وهو الأصوب.

وسئل السيوري عن التيمم على الطَّفْل الخارج من تحت الأرض وعلى الرخام.

فأجاب: التيمم على الطَّفْل المذكور، والرخام إن كان هو صاعداً من الأرض[2] يجزئه.

قلت: في هذا الكلام نظر، ولو عكس لكان أصوب لأن الطَّفْل تراب الأرض لا سرف فيه فلو كان متصلاً بالأرض وهو مما يُنبت فلا أعلم فيه خلافاً في الجواز. ويتخرج الخلاف فيه إذا نُقل أو صار مما يباع كالعقاقير، فالأول يتخرج على التراب المنقول، والثاني يتخرج على الزرنيخ والمغرا ونحو ذلك. وفيها ثلاثة أقوال. وأما الرخام فقد نص [51 أ] اللخمي على أنه لا يصح التيمم عليه كالذهب والفضة وهذا إن لم يكونا بمعدنيهما للسرف، فإن كانا بمعدنيهما ففيه خلاف أيضاً. وظاهر نقل البغداديين عن المذهب أنّ الأرض وجميع أجزائها وما صعد عليها يُتيمم عليه.

وقد حكى شيخنا الفقيه أبو محمد عبد الله الشبيبي ـ رحمه الله ـ والشيخ الصالح أبو علي حسن الزبيدي أن بعض شيوخ دار أبينا عبد الله وأظنه سيدي حسن كان إذا مرض وكان في بيت الشيوخ بالزاوية المذكورة وفرضه التيمم فتيمم بعضادتي باب المستمعة، وأرادني ذلك سيدي حسن المذكور وهما من رخام. ولا يتخرّج هذا إلا على مذهب البغداديين. وقد كان بعض من أدركته يقول إن كان تكسّر وصار لا نسبة له يتيمم عليه وإلا فلا، ويجيز التيمم على حجر الرحى وإن

---

(1) كذا في أ و ب، وفي ج: ابن عمر المراق.

(2) سقط الجواب من أ.

كان نفيساً إذ لا نفاسة إلاّ في منفعته لا في ذاته ويفتي به وأخذه من كلام ابن الحاجب وبالله التوفيق.

وسئل المازري عن وطء الحائض.

فأجاب: أجمعتْ الأمة على تحريمه وقت سيلان الدم وعلى جواز وطئها بعد التطهير بالماء[1] واختلفوا إذا ارتفع دمها فقيل يجوز وطؤها وقيل لا يجوز إلاّ بعد التطهير، واختلفوا في هذا التطهير فقيل غسل الفرج خاصة وقيل الطهارة الصغرى وقيل الكبرى وهو المشهور. وتحقيقها ينبني على شيء من اللغة ومن أصول الفقه ويظهر ذلك بما نذكره وهو قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[2] الآية، قريء في السبع بالتشديد وبالتخفيف فبالتشديد يكون بالماء باتفاق فهو حجة للقول بوجوب الطهر بالماء وبالتخفيف يحتمل أن يريد بالماء كالأولى أو برفع الدم خاصة فيسقط الدليل بها لاحتمالها. ولو قلنا يُحمل على رفع الدم لمعارضة القراءة الأخرى فبهذا نظر اللغة. ومن جهة أصول الفقه دليل الخطاب هل يعمل به أولا؟ وهو مذهب الباقلاني، وتوقف فيه إذا كان بحرف غاية ورجح العمل به بقوله ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فدليله إذا وقعت الغاية أبيح الوطء أو حتى فيها معنى الشرط.

وقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ مفهومه إذا لم يطهرن فلا إباحة فيتعارض المفهومان فترجح الأول على الثاني لأنه بحرف الشرط ويترجح لكونه غير محتمل فيتعارضان ويُرجع لدليل آخر من أصول الفقه «هل تعارض القراءتين كتعارض الآيتين» فإن علمنا أنهما قراءتا رسول الله ﷺ فيكون الثاني ناسخاً للأول، وإن لم نعلم ما كان قبل وأمكن البناء فعن بعض الأصوليين إشارة إلى البناء وبعضهم نفى ذلك وقال ينظر لدليل آخر وهو مذهب القاضي، ويستدل بقوله ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ يعني بالماء فيكون ترجيحا.

ومما ينظر في أصول الفقه أيضاً أن اللفظ إذا احتمل معنيين هل يُحمل على

---

(1) ست كلمات سقطت من أ.

(2) القرآن: البقرة 222.

عمومه أو أقل ما يقتضيه اللفظ وهو رفع الدم خاصة من قوله ﴿ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ أو عليه وعلى الماء وينظر أيضاً إلى رد المطلق إلى المقيد أولا؟ إذا انقضى أسبابهم واختلف أحكامهم هل يرد أم لا؟ والطهر في أول الآية مطلق وآخرها مقيد بالماء وينظر أيضاً فيه الحكم إذا علل بعلة فارتفعت هل يرتفع الحكم بارتفاعها [51 ب] أم لا؟ فمن قال لا يرتفع قال لا توطأ بارتفاع الدم، ومن يقول يرتفع يقول توطأ، وهذا إذا لم تخلف في المحل علة أخرى وهي الردة وبقيت في هذه المسألة علة أخرى وهي التطهّر بالماء.

واختلف في لفظ الطهر هل هو مطلقهُ لغة فيصرف على لفظ الفرج؟ أو شرعاً فيطلق على الطهر الشرعي؟ وإذا احتمل الأمران على الطهر الشرعي ويتأول من حمله على اللغوي أنه اختلف في معنى قوله المحيض هل هو زمن الحيض وهو باطل لقوله ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾[1] والزمان لا يكون أذى أو موضع الحيض وهو أيضاً لا يكون أذى وقيل الدم وهو بَيّنٌ، فإذا غسله بالماء فقد زال لغة. واختلف من قال الطهر الشرعي هل هو الوضوء أو الغسل؟ ووجهه أن الطهر على قدر المانع. فإذا كانت لا تصلي إلاّ بالطهارة الكبرى فيلزم مثله في الوطء.

وسئل الصايغ عمن ترى الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض.

فأجاب: ما تراه من ذلك قرب أيام الحيض فهو بمنزلته وإذا اختلفت أيامها بالطهر والدم حسب أيام الدم.

قلت: اختلف في الصفرة والكدرة في أيام الحيض فالمشهور ما ذكره وعن بعض أصحاب مالك أنها ليست كالحيض محتجاً بالحديث (كنا لا نرى الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيضا) ووجه المشهور ما خرجه مالك في الموطأ عن عائشة وقولها لا تعجلنّ حتى ترين القَصَّة البيضاء. وأما الثاني فقد اختلف فيه أيضاً إن ساوت أيام الطهر أيام الحيض أو كانت أكثرها هل تبقى حائضاً طاهراً أبدا أو

---

(1) القرآن : البقرة 222.

تحسب أيام الدم وتضيفها بعضها إلى بعض حتى عادتها والاستظهار وهذا هو المشهور وهذا في العبادات لا في العدة.

وسئل اللخمي عن معنى هذا وفي السؤال من حاضت على عادتها ثم طهرت فاغتسلت وصلت وصامت ثلاثاً فما دونها ثم رأت الدم وزال وفعلت أفعال الطاهرة نحو الجمعة ثم رأت الصفرة والكدرة أياماً كل يوم مرة أو مرتين، فإذا زالت فربما طهرت وصلّت وربما لم تغتسل وتوضأت وصلّت ولم تترك الصوم بوجه ثم رأت الدم على العادة ثم أقامت على هذه الحال من رمضان إلى الآن فهل يصح الصوم أم لا؟ وهل يجب الاغتسال إذا انقطعت الصفرة والحالة هذه أم لا؟ وإن كان في المسألة اختلاف.

فأجاب: إذا ثبت ما ذكر فحكمها حكم الطهارة في جميع أحوالها ولا قضاء فيما صامت في العامين، وما علمتُ فيه اختلافا.

قلت: ما ذكره ظاهر إلا قوله إذا رأت الصفرة بعد جمعة فإن كانت عنده الجمعة طهراً وهو قول سحنون أعني ثمانية أيام ففي عدم قضائها للصوم نظر إذا رأت الصفرة بالنهار فلا خلاف أن الصفرة في أيام الطهر حيض وإن قلنا أن الطهر أكثر فالذي قاله بيّن لأن حكمها الطهارة وإن كان بها دم لأنها مستحاضة.

وسئل ابن رشد عن رواية ابن زياد في الحائض تعتدّ أيام لِدَاتِها.

فأجاب: بأن ما في كتب الإشبيلي مقيّداً وقد رواه [52 أ] علي بن زياد عن مالك أنها تقيم خمسة عشر يوماً، وانفرد ابن زياد برواية أنها تقيم قدر أيام لِدَاتِها.

قلتُ: لِدَاتُها: بكسر اللام وفتح الدال مخففاً هنَّ أترابها[1].

وقد اختلف على هذه الرواية هل تستظهر على ذلك أم لا؟ واختار اللخمي إنها تجلس مقدار عادة أمها وأخواتها حين كنّ في سنها وهذا مأخوذ من علم التشريح والطبائع التي أجراها الله في الطبائع، والله أعلم.

---

(1) في أ و ب: في صلاة، والإصلاح من ج.

في مسائل ابن قداح

سئل عن جابية اجتمع فيها المطر وفي السطوح الجاري عليها الماء روث القطط فهل تنجس؟ **فقال** لا تنجس. وكذا لو تغير ماء المطر بالسطح لا بالروث فإنه طاهر.

وسئل عمن غمس إبريقاً متنجساً في حوض فيه قدر ستة أزقاق **فقال** لا ينجنس، ولا يجوز الوضوء من جابية تغيّر ماؤها بغسل البَقْل.

قلت: يريد تغير بماء البقل ولو تغير من ترابه فلا يضر على المشهور إلا أن يكون متنجساً بالغبار فيكون نجسا.

وإذا رجعت قناة الدار إلى البئر ولم تتغير فلا شيء عليه. الثوب النجس إذا طهر قبل غسله بالصابون أجزأ عن إعادته ولو قَدُم غسل الصابون فلا بد من تطهيره بعد ذلك. ولو كانوا جماعة ثياب فيها ثوب نجس ينجس الجميع حتى يغسل بالطاهر.

قلت: الذي رأيت للشيخ ابن عبد السلام شيخ شيوخنا أنه لا يفتقر لإعادة وهو عندي يجزيء على مسألة ورود الماء على النجاسة والإفاضة أو وردهما عليه في أعضاء الوضوء أو الطهر. وتقدمت مسألة ابن الجلاب في حكم غسل النجاسة في أعضاء الطهارة والاستنجاء بنية الطهر ومسألة الماء المستعمل، والله أعلم.

من لبس ثوباً يابساً طاهراً على ثوب مبلول نجس تنجس به وإن كانت النجاسة بموضع معين غسل وحده وإلاّ غسل كله فإن لم يكن عنده غيره وضاق الوقت صلى به.

البقل المشترى من السوق محمول على الطهارة.

من بال في آنية وغسلها طهرت.

قلت: في التطهير من نجس غواص قولان وهذا جار عليها.

قليل القيح كقليل الدم وكثيره ككثيره في قطع الصلاة وعدم قطعه. والقليل أقل من قدر دينار صغير نصف الكبير والكثير قدره.

عرق الحمّام وما يسقط من سقفه الصحيح طهارته.

قلت: تقدم الكلام عليها والفرق بين حمامات الربض لأنها لا راجع فيها بخلاف حمامات المدينة.

إذا وقعت ريشة غير مذكاة في طعام مائع طُرح.

من مسح بعض وجهه في الوضوء وغسل بعضه بطل وضوءه.

من اغتسل ولم يتوضأ ولم يمس ذكره صلى به.

من ذكّى طائراً فوقع في الماء لم يضره.

من توضأ بنية الحدث الأصغر ثم ذكر جنابة فغسل بقية الجسد فالمذهب أنه يجزئه ولا يعيد الوضوء.

من اغتسل ونسي غسل وجهه ثم توضأ بعده فإن كان بغير لحية أجزأه وإن كان ملتحيا فلا بد من غسلها وتخليلها.

قلت: هذا يجري على تخليل اللحية في الغسل إن كانت كثيفة وفي وجوبه روايتان فيجري حكم الوضوء عليها.

من توضأ ثم أراد [52 ب] غسل الجمعة بنى على وضوئه فإن أخر غسل رجليه حتى اغتسل أساء وصحّ وضوءه.

قلت: لأبي عمران الصنهاجي وأظن ابن يونس نقله: سنة تنوب عن واجب وهو غسل الجمعة ينوب عن وضوء المحدث.

إذا شك هل أتى بالضربة الثالثة في الوضوء؟ بنى على الأقل وأتى بها.

قلت: تقدم للمازري الخلاف فيها كالشك في هلال ذي الحجة إن اغتسل بعد الفجر ناوياً للجنابة والجمعة أجزأه من الجنابة فقط ولو كانت وقت النداء ومضى في الحال أجزأه لها.

قلت: إلاّ أن يروح في المسألة الأولى حينئذ فيخرجه منها ولو اغتسل للجنابة فقط أعاد للجمعة ليحصل السنة ولو اغتسل لها وترك لم يجزه على الأصح.

قلت: ظاهر المدونة الإجزاء.

ولو اغتسل وسار لمنزله لتبديل الثياب فهو خفيف فإن جلس وطال حديثه بطل اغتساله.

من اغتسل ثم قشر جلده من بثرة أو جرب فلا شيء عليه.

قلت: تقدم للخمي وغيره خلافه.

من اغتسل ثم خرج منه شيء أوجب الوضوء خاصة.

ولو لاعَبَ ثم توضأ وصلى ثم خرج ما يوجب الغسل اغتسل.

قلت: كذا أفتى ابن رشد وفي المسألة اضطراب وتقدم منه.

لا يلزم الحائض غسل رأسها بالطفل فإن غسلته قبل طهرها فلا بأس بذلك.

إذا خافت المرأة على رأسها إن غسلته بالماء السخن انتقلت لمسحه وغسلت جميع جسدها.

لا يجوز وطء الحائض حتى تغتسل وله جبرها على الغسل وله مضاجعتها بعد شدّ إزارها على فخذيها.

قلت: ظاهره جواز المتعة بما تحت الفخذين إلى الرجلين. وفي المدونة لا يقرب أسفلها ظاهره تحريم ذلك.

إذا اشترى من السوق ثوباً ملبوساً غسله ولو كان جديداً ملفاً أو غيره فهو طاهر. مضى الصالحون على ذلك.

من رفع جنين بقرة حين وضعته وهو مبلول وألصقه بثوبه فلا شيء عليه.

قلت: إن لم يكن بلله دماً، وإلاّ فهو كبلل بولها. وتقدم فيه خلاف.

قال: ولو كان جنين فرس ألصقه بثوبه كذلك ينجس ثوبه.

قلت: في هذا نظر لما تقدم من كلام النووي إن بلل جنين الآدمي حين خروجه الاتفاق على طهارته. وكان شيخنا يتعقبه وقد تقدم بل يكون هنا أحرى لاختلاف الناس في أكل الخيل والإجماع على بول من أكل الطعام من الآدمي أنه نجس.

إذا نسي الاستنجاء حتى توضأ فإن كان القبل غسله بحائل والدبر يغسله، وإن صلى به أعاد في الوقت.

يجوز الاستنجاء بعد قضاء الحاجة في موضعها إذا حصل الاستبراء.

من قطرت عليه قطرة بول في الصلاة بطلت وقد مرت في آخر صلاة العتبية عن سحنون في رجلين أَمَّ أحدهما صاحبه فأحدث الإمام فاستخلف الآخر، فعن أصبغ لا يجوز أن يبني على صلاته إذ ليس معه غيره فيكون خليفة على نفسه فيقطع ويبتدىء، ولا يجوز له أن يبني.

يستحب للرجل أن يأتي أهله يوم الجمعة ويغسل للجنابة ويروح في الحال للحديث.

إذا صلى مَنْ ثوبه طاهر ملاصقاً لمن ثوبه نجس لم يضره إلاّ أن يسجد عليه أو يجلس.

قلت: كذا اعرفه في الإكمال وانظر مسألة الاستناد للحائض أو الجنب.

إذا تعلق [53 أ] الصبي بأبيه وهو في الصلاة فإن غلب على ظنه طهارة ثوبه فلا شيء عليه وإن تيقن النجاسة وسجد على بعضها أو جلس بطلت وإلا لم تبطل.

من جلس على المحفظة على قرق نجس فلا يضرّه وإن دفعه بطلت صلاته.
إذا سافر في البحر فكان الناس يطؤون ثيابه وهو يعلم أنهم لا يتحفظون فإذا نزل البر غسل ثيابه وأعاد ما أدرك وقته فيها.

من انتشر ذكَره في الصلاة لزحام أو غيره فليذكر النار، فإن انكسر على غير بَلّة فلا شيء عليه.

إذا دخل الوقت على جماعة وليس معهم إلا قدر وضوء واحد أعطوه للإمام فهو أولى منهم.

قلت: ظاهره بغير قرعة وتقسيمها في العتبية والبيان.

لا يجوز التيمم على الرخام، وقد قدمنا مثله.

من أتى المسجد وهو جنب والدلو فيه فإن ضاق الوقت تيمم ودخل لأخذه، وإن اتسع الوقت انتظر مَنْ يأتي فيناوله إياه.

قلت: مثله إذا كان الماء في المسجد هل يتيمم ويدخل أو يدخل بغير تيمم؟ وهي المسألة التي سأل مالكاً محمد بن الحسن عنها وأجابه ابن الحسن بالأول وسكت مالك. وعكسه أن تصيبه جنابة وهو في المسجد فذكر ابن يونس عن البخاري جواز الخروج وبوّب عليه البخاري باب جواز خروج الجنب من المسجد وأدخل خروجه عليه الصلاة والسلام لغسل رأسه الحديث.

إذا كان الثوب مخلوطاً بحرير أقل من النصف جاز لبسه والخالص لا يجوز لبسه وتصح الصلاة فيه. وقد مر في كتاب الصلاة لا يجوز للرجل أن يبطن ثوبه بالحرير على المشهور.

قلت: يتخرج على المُغشّى برصاص أو غيره.

يجوز عمل شرابه من الحرير في الثوب.

إذا قلع الضرس وربط فلا تجوز الصلاة به فإن ردّه لموضعه فالتحم جازت الصلاة به للضرورة من مسح على السباط الذي بالقفل أجزأ إن ستر محل الفرض.

وسئل السيوري عمن صلى فوق السدة وطولها نحو ثلاثة أشبار للرفق به فصلى أهله بالأرض لصلاته فهل تجب الإعادة عليهم أو على بعضهم.

فأجاب: تجزئهم صلاتهم.

قلت: بناء على عكس العلة لأنه لم يقصد الكبر.

وأجاب: أيضاً عمن صلى الفريضة بثوب رقيق غير ساتر بل تنكشف منه عورته وتظهر. اختلف في ستر العورة فقيل من السنن فيعيد على هذا في الوقت. وقيل فرض فيعيد أبدا. ولا خلاف أن ستر العورة عن أعين المخلوقين فرض.

قلت: هو كقول ابن الحاجب الساتر الشفّ كالعدم. وهو الذي يظهر منه سطح البدن عند بعضهم أو حرارة اليد من بردها عند آخرين.

وأجاب: أيضاً عن مسألة التنحنح والتنخم فيقول «أخ» إن كان لضرورة فلا شيء عليه وإن كان لغير ضرورة للتنخّم اختلف هل تبطل صلاته أم لا؟ والصواب لا تبطل.

قلت: وكان شيخنا الإمام يفتي بقول ابن عبد الحكم ببطلانها إذا فعلت عمداً أو جهلا، فسألته عن ذلك فقال: هو تغليظ على العامة لأنهم يفعلونه في جامع الزيتونة كثيراً عند القنوت في الصبح[1] للتسميع.

(1) جملتان سقطتا من أ.

[53 ب] مسائل لبعض الفقهاء العصريين

فمنها **مسألة**: مَن عقد النية أول الوضوء ونسي استصحابها ذكراً فاختلف هل محلها أوله وهو غسل اليدين أو عند أول[1] واجب وهو غسل الوجه والذي عليه العمل والفتيا وعليه المتأخرون: ينويها أوله ويستصحبها ذكراً إلى غسل الوجه جمعاً بين القولين.

مسألة: لاعب زوجته فخرج منه المذي فغسل ذكره بغير نية وتوضأ وصلى، فعن ابن أبي زيد يعيد أبدا، وعن الأبياني في الوقت، وعن يحيى بن عمر لا شيء عليه.

قلت: الذي رأيت للشيخين الأولين عكس ما نقل عنهما.

مسألة: رجل في وجهه نابتة فمسح عليها في الوضوء وصلى تجزيه صلاته، وكلما توضأ مسح عليها حتى تبرأ وتقدمت.

ومن وجد بعد صلاته عماشاً في عينيه إنها صحيحة إن حك عينيه في وضوئه، ويحتمل أن تكون صارت له بعد الصلاة وتقدم نظيرها.

مسألة: فيمن مسح على عمامته في وضوئه فإن كان مريضاً وخاف الألم في تعرية رأسه أجزاه. وإن كان صحيحاً وقال أخاف الألم إذا عريته، يقال له: توضأ في الكنّ وبُلَّ يدك اليمنى وتجعل يدك اليسرى على رأسك وتمسح اليمنى. ذكره ابن هارون وقال: هو أقل ما يمكن فإن فعل غيره تعمداً من غير عذر بطلت صلاته.

قلت: هذا يشبه ما أشار إليه ابن رشد أنه من تخيّل الشيطان وليس له حقيقة، فإذا جربها فصدقتْ صار كالمريض المتقدم.

(1) أربع جمل سقطت من أ.

مسألة: فيمن توضأ للظهر ونسي رجله اليمنى وصلى ثم جدد الوضوء للعصر ونسي رجله اليسرى وصلى يتوضأ ويعيد الصلاتين أيضاً.

قلت: إعادة الظهر لنسيان اليمنى والعصر لكونه غسلها مجدداً ولا يجزيء عن الواجب، ويلزم القائل بالاجزاء في التجدد إن تجزيه العصر ولا يضر نسيان اليسرى لأن الوضوء كله مستحب. إلاّ إن يقال: لا يكون مستحباً إلا إذا أكمل الأول فلهذا أوجه ولا أدري لِمَ يعيد الوضوء إن تيسرت أسباب الفور إلاّ على مذهب من يوجبه عموماً.

مسألة: فيمن توضأ للصبح وصلى به وجدده للظهر ثم للعصر للاستحباب ثم ذكر مسح رأسه ولم يدر من أي وضوء هو، فإنه يمسحه ويعيد كل ما صلى.

قلت: لاحتمال أن يكون من الأول ولا يجزيء عنه ما بعده. ولو قلنا بإجزاء المتجدد فلا يجزيء هنا لابهام النسيان في المسح فلم يقطع بالمجزيء من الصلوات الثلاث. وكذا الحكم إذا ذكر في تشهد الوتر أنه لم يمسح رأسه والمسألة بحالها، فالحكم ما تقدم.

مسألة: فيمن صلى الخمس صلوات كل واحدة بوضوء وهو في تشهّد العشاء الآخرة ذكر أنه نسي النية في أحد الأوضئة ولم يدره صلاته صحيحة، إن شاء الله، لأن القصد إلى الشيء والعزيمة عليه هي النية فإذا نسيها عند محلها على ما مرّ فلا يضره لا سيما أنه اختلف في النية للوضوء والغسل على قولين في المذهب وفي التيمم كذلك خارج المذهب.

مسألة: مسح رأسه بيد واحدة إن عمه أجزأه وإن حصل نصفه أو ثلثيه أو ثلثه من غير عمد وصلى أجزأه، إن شاء الله، على الخلاف في ذلك.

مسألة: توضأ في جابية قدر عشرين زِقّاً إن كان ماؤها داخلاً خارجاً جاز، وأما المحصور فإن لم تكن له رائحة فكذلك إن لم يتغير فإن تغير فلا يتوضأ به سواء كان متغيراً [54 أ] بطاهر لأنه مضاف وبالنجس أحرى، وإن تغير برائحة فلا يتوضأ به.

قلت: ظاهره ولو كانت بطاهر. وفي الرائحة بنجس خلاف ثالثها الفرق بين الشديدة والخفيفة ويضعف الخلاف إن كانت الرائحة بطاهر.

مسألة: ولغ الكلب في آنية من أوان وجهل أجراه على مسألة الأواني إذا التبست وفيها الطاهر والنجس. وهي مشهورة والخلاف فيها معلوم. وهذا على أن الكلب نجس وعلى أنه مكروه سؤره يجري على مسألة ذكرها ابن العربي في القبس وهي: إذا التبست الأواني بالماء المستعمل والطاهر فننظر فيه.

مسألة: في إناء وضوء وقعت فيه نجاسة فصب فيه الماء حتى فاض فإن كان الإناء كبيراً والنجاسة يسيرة وصب فيه من الماء كثيراً حتى فاض، فإن كان تحقق خروج النجاسة منه فإنه يطهر، وكذا لو كانت كثيرة وصب الماء كذلك، وكذا لو كان الإناء صغيراً والنجاسة كذلك، ولو كان النجس كثيراً في الإناء الصغير صب الماء حتى فاض[1] فالغالب عدم طهارته. وفي الرسالة: وقيل الماء تنجسه قليل النجاسة وإن لم تغيّره، وفي موضع آخر: إبريق وقعت فيه نقطة دم أو خمر فصب الماء حتى فاض بنقطة الدم والإناء كبير وصب حتى خرج من الماء كثير يتوضأ به. وإن كانت خمراً فالغالب أنه لا يطهر لقولهم إذا وقعت نقطة خمر في مثل إناء أثرت فيه والإبريق لا يشبه الجرة.

قلت: كلام اللخمي أن الدم ينماع بخلاف النجاسة التي لا تنماع يقتضي العكس أو التماثل لاختلاف الناس في نجاسة الخمر.

مسألة: من قَبَّلته امرأته وضوؤه صحيح كان كارها لها أو محباً إذا سلم من التذكر عند القبلة.

قلت: إن كانت على غير الفم فكما قال وذكره في المدونة، وإن كانت على الفم ففيه نظر على القول بأنها أشد من المس.

مسألة: توضأ ثم لمس شعر جاريته فالتذّ توضأ وإلا فلا.

---

(1) أربع جمل سقطت من أ.

قلت: ظاهره ولو قصد اللذة ولم يجدها، وظاهر كلام ابن الجلاب أنه كغيره.

مسألة: أخذ توضأ من ماء ووضعه تحت شجرة ومشى يسيراً فرجع فوجد خنزيراً ولغ فيه، يجري على أحكام ولوغ الكلب وعلته.

قلت: على إحدى الروايتين والأخرى أنه أخفّ.

مسألة: فيمن توضأ فأخبر بلمعة في عقبه وقد فرغ الماء فمسحها ببلل لحيته فلا يجزئه ويجري على أحكام طلب الماء لتمام الوضوء.

قلت: ولا يتخرج فيها مذهب ابن الماجشون في من نسي مسح رأسه فمسحه بما في لحيته أو غيرها من بلل، لأن هذا غسل بخلاف المشار إليه إلاّ أن يكون فيهما ما يغمرها غسلاً فتجري عليها، والله أعلم.

مسألة: فيمن توضأ وجمع وضوءه في إناء وتوضأ به غيره يجري على أحكام الماء المستعمل والخلاف فيه وفي علته. مشهور في المدونة وغيرها فتنظر في الأمهات.

مسألة: توضأ من بركة وصلى ثم وجد فيها خنزيراً ميتاً إن تغير أحد أوصاف الماء الثلاثة أعاد أبدا وإن لم يتغير وكثر الماء وتوضأ من طرف البركة بحيث لو تحرك الماء لم يصل إلى البركة صحت صلاته، إن شاء الله.

قلت: فيها نظر على أصل المذهب وعلى قول ابن نافع وأبي حنيفة يصح هذا الكلام.

مسألة: توضأ من إناء وصلى ثم فرغ بقية الإناء فوجد فاراً ميتاً أعاد صلاته وغسل ما لحق حوائجه وأعضاء وضوئه كلها لأن الغالب عليه النجاسة.

قلت: هذا جارٍ على تأويل ابن أبي زيد أن الماء النجس غير المتغير يرفع الحدث وعلى مذهب من يحمله على أنه لا يرفع [54 ب] الحدث يعيد الوضوء والصلاة أبدا.

مسألة: بلد فيها بشر بكَّرَ المتطهرون وفعلوا الطهارة وصلوا فلما طلع النهار

وجدوا فيها كلباً ميتاً فإن كانت الخدمة عليه كثيراً من سقي الماشية وغيرها والماء مستبحر ولم يتغير شيء من أوصافه فصلاتهم صحيحة إذا لم يعلموا متى وقع، وإن حقّقوا أنه وقع بالليل فهؤلاء المتطهرون يغسلون حوائجهم وأجسامهم ولا إعادة للصلاة لخروج الوقت.

قلت: تقدم ما لأبي حفص في ذلك.

مسألة: بئر ماؤه مستبحر وقعت فيه نجاسة ولم تؤثر في شيء من أوصافه فالوضوء به والشراب جائز لكثرته.

مسألة: فيمن وقف في الصلاة فسالت دُمّل بما فيها. ففي المدونة يقطع إلا أن يكثر ويدوم ولو لم تُنْكَأْ فيمضي على صلاته. ويستحب غسل ما تفاحش بخلاف دم البراغيث إذا تفاحش فيجب غسله. وحقيقة التفاحش أن لا يمكن ذوى المروآت لباسه، سمعناه في المذاكرات والفرق أن الدمل يتفاحش عن قربه بخلاف دم البراغيث.

مسألة: واقفٌ في صلاته نزلت نخامة منه فأخذها في كمه فلما قضى الصلاة وجدها دماً، لا إعادة عليه ليسارته ولوجودها في الصلاة، بخلاف ما لو خرج وهو في غير الصلاة. وقال الداوودي: الحكم سواء، ثم ذكر الخلاف في دم الحيض والميتة هل هو كالبول؟ ثم ذكر الخلاف في قدر اليسير على حسب ما نَصُّوا عليه ثم قال: قَدْر الخنصر عند القائل به إذا كان مطويا.

مسألة: توضأ ونسي الردّ في مسح الرأس، وضوءه وصلاته صحيحان لتركه سنة خاصة.

مسألة: توضأ ولمس ذكره، فيه ستة أقوال والذي اختاره ابن هارون من الأقوال وكان يفتي به مذهب العراقيين: إن لمس عامداً للذة توضأ وإلاّ فلا.

مسألة: توضأ ثم خرج منه حب القرع، فيه ثلاثة أقوال مذهب المدونة ومنها لا شيء عليه.

مسألة: ملدوغ أو مضروب بالسوط على وضوء لا يدري هل خرج منه شيء

إم لا؟ يتوضأ وقد يتوضأ من هو أيسر منه وهو من يخوض في أمر الدنيا وهو على وضوء من كثرة اشتغاله بهمّ الدنيا ما يدري هل انتقض وضوءه أم لا؟ وعن ابن نافع إن الهَمَّ ينقض الوضوء واستبعدوه وهو اليوم غير بعيد لأن الوقت شديد.

مسألة: رجل صائم قبلته امرأته فأمذى، يلزمه قضاء اليوم.

مسألة: رجل إذا توضأ واستاك خرج الدم من فمه تمادى على وضوئه فإذا جاءه الدم بصقة حتى ينقطع ولو نابَهُ قبل الوضوء فلا يتوضأ حتى ينقطع الدم إلا أن يضيق الوقت فليتوضأ ولا ينتظر انقطاعه.

مسألة: فيمن بات ولم يبل ولم يتغوّطْ ثم توضأ للصبح فلا يستنجي لقوله عليه الصلاة والسلام (ليس منا من استنجى من الريح) ولو وجب ذلك لوجب غسل ما قابله من الثوب.

قلت: تقدم أنه يلزم على القول إنه يغسل يده من نتف إبطه أنه يستنجي هنا استحباباً.

وقوله (ليس منا من استنجى من الريح) معناه أنه لا يفعل على الوجوب وأمّا الاستحباب فلا ينتفى. ويحتمل أن يكون نهياً لأنه من التعمق في الدين. والزامه غسل الثوب منه لا يلزم لأنه يفرق بين المتصل والمنفصل.

هذه مسائل في الغسل

فرائضه خمسة النية والماء المطلق والتدلك مع القدرة والفور مع الذكر ويعم الجسد بالماء.

[55 أ] وسننه: غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء والمضمضة والاستنشاق ومسح الصماخين وفي تخليل اللحية روايتان قيل واجب وقيل سنة.

وفضائله: التسمية والسواك والبقعة الطهارة وتقديم الوضوء قبله والبداية بأعلى الجسد وبالجهة اليمنى.

وموجباته خمسة: إنزال الماء الدافق والتقاء الختانين وانقطاع دم الحيض والنفاس وإسلام الكافر.

والغسل المسنون خمسة: الجمعة والعيدين والإحرام ودخول مكة والوقوف بعرفة.

قلت: الأكثر على أن الغسل في الأول خاصة دون ما سواه.

مسألة: أصابته نجاسة إن كان زمن الدفء فالغسل بالماء البارد أفضل من الحمام لأن مالكاً كره ذلك قيل علته الاطلاع على العورات وقيل لاختلاف الأيدي فقد يدخل يده من لا يتحفظ.

قلت: هذا الذي ذكره ابن رشد وزاد علة أخرى وهو أنه يسخن بالأقذار.

قال: وأما زمن البرد فدخول الحمام أفضل خشية أن يضره الماء البارد.

مسألة: إذا سخّنوا الماء للطهر في قدر الطبخ بعد غسلها مراراً ولا بقي فيها شيء فطهره جائز[1].

مسألة: فيمن أجنب وغسل النجاسة ثم عرق أو أصابه مطر حتى بل ثوبه فلا شيء عليه لأن جسد الجنب طاهر فعرقه طاهر.

مسألة: من احتلم في المسجد لا يتيمم للخروج إذ لا فائدة فيه.

قلت: أخذه البخاري من حديث أنه عليه الصلاة والسلام (خرج ورجع ورأسه ينطف ماء).

مسألة: عقد النية عند مَسّ الذكر ثم أتم طهره فهو صحيح ويصلى به ولا يضر مسّه لذَكَرِه أوّلاً.

مسألة: المني نجس لأنه يخرج من مخرج البول، وقيل لأصْله، وعن الشافعي طهارته، ابن الحاجب: وعلى التعليلين مني المباح والمكره.

فيمن نام في حوائجه ثمانية أيام في السفر فلما قدم وجد بها منيًّا، يعيد من أول ما لبس حوائجه، وإن كان ينزع ويتفقد ذلك فمن آخر نومة نام فيه، ومثله الحائض.

---

(1) سقطت هذه المسألة من نسخة أ.

قلت: في هذه المسألة ثلاثة أقوال ثالثها ما ذكره.

رجلان ناما في لحاف واحد أياماً ثم وجدا مَنِيّاً فعزاه كل منهما لصاحبه، يغتسلان ويصليان من أول ما ناما لتطرق الشك إليهما معاً لا يبرءان إلا بيقين.

قلت: هذه خلاف مسألة سحنون، لأن نومهما فيها على البدلية قال لا شيء على الأول، يريد: لأن الأصل سلامة الأول إذا لم يتلبس به الآن بخلاف الأخير. قال: ولو كانت المسألة بحالها والراقدان زوجان لأعاد الزوج وحده دون المرأة، لأن الغالب أن المرأة إذا كانت متزوجة أن لا يخرج منها بخلاف غير المتزوجة. والحديث معروف.

رجلان مشتركان في طريق الحج مات أحدهما وأجنب الآخر ومعهما قدر ماء يغسل به أحدهما من الماء فقيل الميت أولى به لأنه قادم على الله فيكون بطهارة تامة، وقيل الحي أولى لكي يصلى عليه بطهارة تامة. ومن صح له الماء أخذ صاحبه نصف قيمة الماء في ذلك الموضع. وكذا لو كان أب وله زوجة فمات الأب واحتلم الولد وحاضت الأم وليس هناك إلاّ ما يغسل واحداً، الجواب واحد.

عليه جنابة وغسل جمعة فاغتسل ولم ينو واحداً منهما لم يُجْزِهِ عنهما والذي ينبغي أن ينوي الجنابة ويقول ينوبني عن الجمعة ولو نواها أجزأه. وفي الجلاب: لو خلطهما بنية واحدة لم يجزه ويحتمل أن المسألتين تختلفان ولو نوى [55 ب] الجنابة خاصة لأجزأ عنهما. وعن ابن سلمة لا يجزيه ولو نوى الجمعة ويعيد للجنابة خاصة فقيل يجزيء عنهما وقيل لا يجزيء من واحد منهما. أما الجنابة فلعدم النية والجمعة لا تصح إلا بعد غسل الجنابة. وعن ابن عبد الحكم يجزيء عن الجمعة ويعيد للجنابة.

جنبٌ نوى الجمعة عند رأس القلم وغطس في الوادي فلا يجزئه الطهر ويعيده لعدم التدلك فإن صلى أعادهما أبدا لوجوب التدلك.

قلت: ويتخرج على ما حكاه اللخمي واختاره أجزأه إذا استوعب الماء جميع جسده.

أجنب فاغتسل دون وضوء فلم يلمس أجزأه الصلاة به لهما كما جاء: أيّ وضوء أعم من الغسل، وإن لمس ذكره أوشك فيه توضأ بعد الطهر وأجزأه.

رجل احتلم ولم ينزل، لا غسل عليه لقوله في الحديث (إنما الماء من الماء) فإن صلى ثم خرج منه المني ففي اغتساله خلاف وعليه في إعادة الصلاة خلاف، وعلى نفيه ففي الوضوء وإعادة الصلاة خلاف مبهم. وهذا يجري على الخلاف في الخارج للذة غير مقارن لها فهل يعيد كالمقارن أم لا؟

جنب اغتسل وصلى الصبح ثم توضأ وصلى الظهر ثم ذكر عضوا لا يدري من الطهر أو من الوضوء، يعيد الغسل والصلاتين لأنه إن كان من الطهر فقد حصل وإن كان من الوضوء فالغسل يأتي عليه وإن كانت اللمعة في أعضاء الوضوء من وضوء الظهر توضأ وأعاد الظهر فقط.

خرج منه مني لضرب سوط أو لدغة ففي اغتساله وهو مذهب ابن شعبان أو يتوضأ وهو مذهب غيره سببه النظر للخارج أو للذة، فمن اعتبر الأول أوجب غسله ومن اعتبر الثاني نَفَى. فلو اغتسل بالماء السخن أو حكّ لجرب أو حكّ في الماء السخن فأنزل فهو لِلَذَّة غير معتادة فهو بمنزلة اللذة المعتادة غير المقارنة وفيها قولان.

فيمن أردفه رجل وهو صائم فالتذّ المردوف فأمنى وجب الغسل وقضى الصوم.

فيمن غسل ميتاً فأدخله في كفنه فلمس ذكر الميت فلا يعيد غسله ولا يوضئه، فهو مختص بالحي لأنه مكلف بالصلاة والعبادة ولا شيء من الميت لمكلف بها وقد حصل غسله فلا ينقضه اللمس.

قلت: ولم يتكلم على اللامس فحكمه يجري على مس الذكر المقطوع وذكر الغير وفيه خلاف ذكره المازري.

فيمن توفيت زوجته ولا وجد من يغسلها بأجر ولا غيره وهي غريبة فليغسلها ويستر عورتها بخرقة كثيفة من فوق الثوب.

قلت: ظاهر المدونة أنه أحق بغسلها وإدخالها في قبرها من غيره اختياراً. وعكسه لو توفي الزوج فإن زوجته تغسله لحديث عائشة لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما غسل النبي ﷺ إلا أزواجه، وغسلت أسماء أبا بكر فلم يُعَبْ عليها. وعن أبي حينفة تغسله ولا يغسلها لهذا الحديث والأثر. ومذهب مالك والشافعي يغسل كل منهما صاحبه وكذا لو كان معهما ولد فكل منهما أولى به.

فيمن توفي وكُبِّر عليه أربع تكبيرات. قال ابن مسلمة كل تكبيرة كركعة من الصلاة وحديث النجاشي يشهد لذلك. وعن بعض العلماء إن التكبير خمس محتجاً بما خرجه مسلم أنه كان [56 أ] يكبر خمساً، فإن كبر عليها ثلاثاً زاد الإمام تكبيرة قبل رفعها، وكذا بعد الرفع وقبل الحركة فيحط ويكبر عليه. فإن أقبروه فيجري على ما حكاه ابن عات عن الصحابة قال: اختُلف عنهم في التكبير من ثلاثة إلى سبعة.

فيمن اغتسل من الجنابة ولبس ثياباً غير طاهرة غسله صحيح ويغسل جسده من النجاسة بمنزلة من عرق في ثياب غير طاهرة. من وطء ثم اغتسل وصلى فخرج منه الماء ففي العتبية لابن القاسم يتوضأ خاصة وقيل يغتسل ولا يعيد الصلاة. وأمَّا لو التذّ ولم ينزل فتوضأ وصلى ثم أنزل ففي ابن القاسم يغتسل وليس بالقوي ثم رجع وقال: لا يغتسل. وعن يحيى بن عمر: الغسل واجب ورواه عن مالك ويعيد الصلاة. وعن ابن المواز لا يعيد. وأما لو خرج منه بقية المني وقد بال أم لا فيغسل مخرج الأذى ويتوضأ ويعيد الصلاة. وعن ابن حبيب لا يعيد.

اغتسل من الجنابة وفي رأسه جرح يمسح عليه إن قدر وإلاّ مسح على حائل فإذا زال الحائل مسح في الحين على رأسه وإلا أعاد الغسل.

فيمن أجنب ثم انكسر فإن كان في أحد ساقيه تيمم ونوى به الحدث الأكبر وإن كان في إحدى يديه فيتعذر عليه الغسل ويُيَمّمهُ غيره.

قلت: هذا إن تعذر عليه الغسل ولا يخلو أن يكون الكسر في أعضاء التيمم أم لا؟ فإن كان الأول اغتسل إن قدر ومسح على الجبيرة، وإن تعذر المسح سقط.

وإن لم يقدر على الغسل تيمم، وإن كان في غير أعضاء التيمم وقدر على المسح وغسل بقية الأعضاء فعل وإن لم يقدر على المسح ففيه أقوال هل ينتقل للتيمم أو يغسل الصحيح خاصة أو يفرق بين الأكثر والأقل ويجمع بينهما؟ وفي المدونة وغيرها في هذه تفصيل واضطراب.

فيمن خرج للغسل فاغتسل ونسي النية، إن خرج إلى النهر أو الميضأة أجزأه الغسل عند سحنون وغيره، وإن اغتسل في الحمام أجزأه الغسل عند ابن القاسم خلافاً لسحنون وغيره لأنه يقصد بالجنابة وغيرها.

من اغتسل ونسي سرَّته وهي عميقة حتى صلى فإن بادَر حين الذكر وغسلها أجـزأه وأعاد الصلاة وإن لم يغسلها وتركها نسيانًا أو جهلاً أعاد الطهر والصلاة أبدا.

فيمن اغتسل ونسي شيئاً من سنن الغسل الصماخ وهو ثقب الأذنين وغيره من السنن، غسله صحيح بخلاف أشراف الأذنين فهي كبقية الجسد.

في الإمام في جمعة أو غيرها يذكر أنه جنب إن تمادى جاهلاً أو متسحييًا في صلاة أو صلوات فصلاة الجميع باطلة، وإن كان ناسياً صحت للجماعة دونه، وإن كانت الصلاة مرتبطة فإن هذه خرجت بالسنة.

فيمن ذكر مسح رأسه وهو في الصلاة قطع ولا يجزيء مسحه بما في لحيته من بلل فقيل لقلته وقيل لأنه ماء مستعمل ولو كان بعد الصلاة مسح وأعاد الصلاة.

قلت: وكذا خرجها ابن رشد فيمن اغتسل وليس في رأسه شعر يمسح عليه بالماء مرة واحدة ويجزيه لقوله عليه الصلاة والسلام (بلوا الشعر) وليس في رأسه هذا إلا جلدته فيمسح عليها بالماء ويكفيه.

قلت: ظاهر هذا أن بلّه على وجه المسح يجزئه والذي وقع السؤال عنه أنه إذا كرر بلل اليد حتى ابتلت جلدة الرأس والشعر فإنه يكفي عند شيخنا ابن حيدرة. وكان شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ قال لا يجزئه. فقلتُ له: من قاسه على أنه إذا ابتل بماء المطر أنه يجزيه، فقال لي: ولأي [56 ب] شيء يفعل هذا؟ فقلت:

للضرورة خوف وجع رأسه، فقال: يجزيء. وظاهر هذا الجواب الأول أن أقل من هذا كان مطلقاً.

فيمن أصابته جنابة وتمرَّغ في ندا الربيع ـ وكان كثيراً ـ أو تدلك به وغسل عنه الأذى وعقد النية فلا يجزئه بمنزلة من غطس ولم يتدلك والأولى له التيمم وزاد في موضع آخر وقدر الندى إذا مشى فيه تبتل ذيوله.

فأجاب: بأن المتيمم أحسن، لأنه عادم الماء والوضوء بالندى محال لأنه ما يحكم الاستنجاء. وشرط الوضوء نقل الماء ولا يتصور في الندى فيكون مسحاً لا غسلاً وهو باطل.

قلت: قوله أولاً وهو أحسن من التيمم فيه نظر بل هو الواجب عليه لأن اللخمي نقل فيما اجتمع من الماء من ورق الربيع فهو كالماء.

والوجه الثاني فيه نظر والصواب إذا أصابه ما يغمر بدنه ونوى بتغريقه التدلك أنه يجزئه إذا حصل من الماء ما يكفيه لو أخذه من إناء ونوى أن محل النجاسة يغسل بنية الجنابة أو أزالها على مذهب الجلاب وعاودها بنية الجنابة. والأول ظاهر المدونة وعليه حمل اللخمي المذهب فيمن أصابته جنابة فأصابه المطر وكان وابلا فتدلك فإنه يجزئه عند ابن يونس بمنزلة من نصب نفسه تحت ميزاب. ونقل أنه لا يجزئه حتى يمد بيديه للمطر ويحمله إلى بدنه وكذلك في أعضاء الوضوء.

قلت: وهو مُخرّج على الخلاف في نقل الماء للطهارة هل هو شرط وهو مذهب ابن الماجشون، أوْ لاَ؟ وهو ظاهر المدونة في مسألة حائض النهر، والأول ظاهر الرسالة.

مسائل في الرعاف

لا يخلو وجوده في الصلاة إما أن يكون دائماً لا يذهبه الغسل فهذا يقطع وينتظر زواله ما لم يخرج الوقت المختار وقيل الضروري فيصلي حينئذ على حالته، دليله قضية عمر صلى وجرحه يثغب دماً أو يكون يسيراً يذهبه الفتل، يفتلهُ ويتم صلاته ويكون بالإنامل الأربعة من يده اليسرى. فإن جاز للوسطى فهو كثير

ويقطع. حكاه الباجي عن ابن نافع وابن يونس عن مالك وتأوّله على أنه كلما أصاب أنملة من الأربع الدم فَتَلَه بالإبهام، فإن كان متوسطاً فإنه يخرج ويغسل الدم. ثانياً ابن الحاجب كيفيته يخرج ماسكاً لأنفه لأقرب المياه الممكنة غير متكلم ولا ماشياً على نجاسة. وعن بعضهم يمسك أنفه من أعلاه كامتخاطه لئلا يحمل النجاسة. وإن تجاوز ما وجده بطلت صلاته لكونها زيادة مستغنى عنها ولو تكلم عامداً أو جاهلاً بطلت صلاته. وفي المشهور ثلاثة أقوال.

قلت: ورابعها عكسه لاختلاف نقل ابن شاس وابن بشير على ما نحفظ من كلامهما، وكذا وقع في بعض نسخ ابن الحاجب. وكذا الخلاف إن مشى على نجاسة يابسة وأما على الرطبة فتبطل صلاته فتُنظر من ابن يونس وابن شاس وابن بشير. فإذا غسل وأراد الرجوع فإن كانت غير جمعة وظن إدراك ركعة فأكثر رجع. واختلف إن ظن إدراك أقل من ركعة فالمشهور الرجوع. وعن ابن شعبان يتم مكانه وإن ظن فراغ الإمام فالمشهور يتم مكانه.

وروى محمد بن يحيى أنه يرجع إلى مسجد النبي ﷺ والمسجد الحرام، الباجي: فجعل الرجوع من فضيلة المكان ولو لم يكن من شرط صحتها.

وإن رعف في غير فرض فنقل ابن يونس عن كتاب محمد: من رعف في صلاة الجنازة خرج لغسل الدم ورجع [57 أ] لمصلّاهُ. فأتم تكبيره، وكذا في صلاة العيدين. ولو أتمها في بيته أجزأه. ابن رشد: إن رعف في أحدى هاتين الصلاتين خرج لغسل الدم واستخلف إن كان إماماً إن ظن فراغ الإمام بعد غسله أتم مكانه وإن علم إدراك الجنازة قبل رفعها رجع إليها، وإن كان جمعة فقال ابن الحاجب: رجع على المشهور.

وثالثها: إن أمكنه رجع وإلاّ فمكانه. فظاهر هذا عقد ركعة مع الإمام أم لا؟ ونقل ابن شاس هذا إذا عقد ركعة وهو الصواب لأنه إذا لم يركع وخرج لغسل الدم وظن الفراغ لم تصح له جمعة وأتمها ظهراً بموضعه فإن أمرناه بالرجوع فأتمّ مكانه فقولان عن مالك وابن المواز ولو ذكر سجود سهو قبل السلام رجع إلى المسجد

وسجده. وعن ابن شعبان يؤمر بالرجوع فإن أتم مكانه أجزأه، الباجي. هذا يصح على رواية محمد بن يحيى السابقة لأن رجوعه عنده فضيلة وليس شرطاً في صحة الصلاة. وإذا قلنا يرجع فيرجع إلى أدنى موضع تصحّ فيه الجمعة قاله ابن شعبان. الباجي: وما زاد فمستغنى عنه. فإن حال عن رجوعه حائل فعن المغيرة إن حال وادٍ أو حائطٌ بعد ركعة أضاف إليها أخرى وأعاد ظهراً. وعن بعضهم ولاً يعيد على رأي أشهب في الإمام يفرّ عنه الناس بعد ركعة يضيف إليها أخرى ويجزئه. ابن الحاجب: فإن رجع في غير الجمعة فظن فراغ الإمام أتم مكانه إن أمكن أصاب ظنه أو خطأ، وإن خالف ظنه بطلت صلاته أصاب أو أخطأ.

قلت: ذكر ابن رشد في المقدمات مسائل تنبني على الخلاف إذا انصرف لغسل الدم هل خرج عن حكم الإمام أم لا؟ وكذا حكى غير ابن الحاجب في مسألة الجمعة في شرط الرجوع للجامع، الخلاف على كيفية أخرى كاللخمي وغيره وتبع هو ابن بشير في ظني.

مسألة: فإذا عقد ركعة وسجدة ألغاها إذا بنى. ابن يونس: عن بعض أصحابنا يبني على إحرامه لأنه ركن، وعن بعضهم يستأنف الإحرام، وعن ابن وهب يستأنف أحبّ إليّ وإن بنى أجزأه. وفي العتبية روى ابن القاسم عن مالك يقطع فذاً كان أو مأموماً ولو أصابه بين ظهراني صلاته أتمّ ولا يبني على ركعة لم تتم بسجدتيها فإن عقدها بسجدتيها أتم ولا يختلف إلا في العقد خاصة فإن لم يعقد ركعة بسجدتيها في الجمعة ورجع فوجده قد سلم فعن مالك يبتديء بإحرام وعن سحنون يبني على إحرامه أحبّ إليّ، وعن أشهب يتكلم ويبتدىء أحبّ إليّ، وإن بنى أجزأه وإن بنى على ما مضى من ركعة أجزأه ظهراً. فهي ثلاثة أقوال: فإن عقد الأولى بسجدتيها في الظهر ثم رجع بعد الغسل فأدرك الرابعة، قال ابن حبيب: فيأتي بعد سلام الإمام بركعتين إحداهما بأم القرآن وسورة ولا يجلس لأنها ثالثة والثانية بأم القرآن فقط وهي رابعة. ولو أدرك الثانية ورعف فرجع بعد فراغ الإمام فيأتي بركعة بأم القرآن ويجلس لأنها ثالثة ويأتي بأخرى بأم القرآن ويجلس لأنها آخرة إمامه ثم يأتي بركعة بأم القرآن وسورة قضاء، قاله ابن القاسم ومثله لسحنون

وابن المواز إلاّ أنهما قالا: لا يجلس في رابعة الإمام، وعن سحنون أنه يقضي ثم يبني.

ومثلها مقيم أدرك ثانية مسافر.

ويجتمع البناء والقضاء في ست مسائل؛ إذا أدرك الثانية ورعف[57ب] فيما بعدها، أو أدرك الثالثة ورعف فيما بعدها، وأدرك الوُسْطَيَيْن وفاته الطرفان، أو مقيم أدرك ثانية مسافر، أو أدرك الثالثة من صلاة الخوف، السادسة إذا فاتته الأولى وأدرك الثانية ورعف في الثالثة وأدرك الرابعة، فعن سحنون يقضي الثالثة بأم القرآن والأولى بأم القرآن وسورة، وهو خلاف لما في كتاب ابنه ووفاق لقول ابن القاسم ثلاث مسائل منها تصير الرباعية كلها جلوساً على مذهب ابن القاسم[1] وهي الأولى والرابعة والخامسة.

مسألة: ثلاثة رجال توضؤوا ثم سمع صوت حدث فنفاه كل واحد منهم فصلى أحدهم بصاحبيه الظهر والآخر العصر والآخر المغرب كذلك فطهارتهم مشكوك فيها فيعيدون الوضوء والصلاة لأنه إذا حصل الشك في الطهارة فلا بد من الوضوء وهو يقدح في الصلاة لأنه شك في الشرط.

قلت: هي كمسألة القبلة إذا اختلفوا فيها والأواني فلا يقتدي كل بصاحبه ولاتجزيء على مسألة الحالف أن هذا غراب ويقول الآخر إنه طائر غيره على خلاف ما نقله ابن الحاجب[2] فيها في كتابه في الأصول وابن التلمساني كذلك. ومسألة إذا كذب الأصل الفرع لأن كل واحد جاء ببطلان صلاته من غيره، وعلى ما ذكره ابن الحاجب في المسألة كذلك ويحتمل أن تجزيه صلاة نفسه التي هو فيها إمام لأنه تحقق صحة وضوئه إذا ادعى يقينا وهو فرض المسألة. أما إذا ورد عليه الشك في وضوئه بمخالفة صاحبيه فتجزيء على ما قال ويدخلها الخلاف في أصل المسألة.

---

(1) جملة سقطت من أ.

(2) سقطت الكلمة من ب، وهي في أ: ابن الجمعة، والإصلاح من ج.

مسألة: من أدرك الثانية من الجمعة فأحدث فيها وما استطاع الخروج من زحمة الناس، فإن قدر على التيمم في المسجد والصحن ويدرك الركعة فعل ويتم الجمعة ويعيدها ظهراً فعل.

قلت: هذا ما اختارابن يونس، ويجري على القولين الأولين حكمهما فيها.

مسألة: من أدرك ثانية الجمعة والإمام في ركوعها فأحدث فقدمه فالظاهر عند الشيوخ أنه لايستخلف إلا من أدرك ركعة بسجدتيها فلا يصح استخلاف هذا. وعلى مذهب سحنون يجوز استخلافه فيرفع بالقوم ويتم ركعة الإمام ويجلس بهم ثم يقوم ويأتي بركعة نفسه ويشهد ويسلم بهم لأن تكبيرة الإحرام ركن بُنِيَ عليها.

مسألة: فيمن شرب الخمر ثم تاب فهل عرقه نجس أو لا؟ فقال: ظاهر كلام ابن الحاجب القولان في عرق السكران إنما هو في حال سكره وظاهر المذهب إنما الخلاف فيه مطلقاً صاحياً إذا كان بقرب شربه فإن تباعد فعرقه طاهر فهذا إن تاب بعد البعد من زمن الشرب فعرقه طاهر.

قلت: مثله ما حكى أبو حفص العطار في الجدي يرضع خنزيرة أوالدجاج المخالة يبقى ثلاثة أيام حتى يذهب مافي بطنها، وكذلك هذا.

فيمن وجد ماء محصوراً فيه جراد أو نحوه من الخَشَاش إن كثر الماء ولم يتغير من الواقع فيه جاز منه الوضوء، وإن غير الماء فلا يتوضأ به لأنه ماء مضاف.

قلت: هذا مامرّ في أحكام الخَشَاش ليستثنى الاستنجاء ولم يُنَقِّ الصفرة في الاستجمار حتى صلى يستنجي بردّ يده من خلف ويرش الماء بالأخرى إن أمكن وصلى، وإن لم يمكن ألاّ بمس الذكر فأقله وأعاد الوضوء والصلاة في الوقت فإن خرج فلا إعادة، ووقته الاصفرار وقيل الغروب.

فيمن كان يمسح على الخف في السفر فتوضأ مرة ومسح على خفه ثم لبس آخر فإنه يمسح عليه إذا توضأ[58أ] فإن نزع الأعلى مسح على الأسفل مكانه وإلاّ ابتدأالوضوء وكذا الأسفل إذا نزعه غسل رجليه مكانه فإن لم يفعل أو لم يجد الماء حينئذ ابتدأ الوضوء.

مسألة: من به سَلَس يأتيه في الفصول الأربعة لايتوضأ إلاّ من البول المعتاد واستعمل حَفَّاظاً خيراً، وإن كان في بعض الفصول دون بعض فما يأتيه فيه من الفصول فحكمه كالأول وهو في السالم منهاكغيره وأما صلاته بذلك في الجامع فإن كان عنده حفاظٌ صلى به فيه في آخر الصف منه وإن لم يكن له حفاظ فلا يدخل الجامع[1] أصلاً لئلا ينجسه.

قلت: كان تقدم هل تتعدى رخصته لغيره أم لا ؟ فيمن توضأ وصلى ثم وجد في رجله طيناً أو زبل غنم متجسداً فهو لمعة فيغسله حين يذكر ويعيد الصلاة، وإن طال طلبه للماء أعادهما معاً. وكذا لو وجد في بعض أعضائه عجيناً أو شمعاً أو قشر حوت الحكم واحدٌ.

مسألة: توضأ وعليه حاجة نجسة إن كانت أكمامه مشمّرة حين الوضوء ولامسحت من أعضائه شيئاً نزعها وصلى، وإن مُسحت أعضاؤه وابتلّت أو شك في ذلك فالوضوء له أحوط.

قلت: الصواب غسل مانالته الحاجة أو شك في نيلها على أحد القولين ويصح وضوءه.

مسألة: إذا توضأ لما لا يُستباح إلاّ بطهارة فعل به سائر الأشياء، الباجي. وكذا إذا نوى الجنب دخول المسجد وإن نوى ما استحب الوضوء له كالقراءة ودخول المسجد والنوم، ابن حبيب، أو الدخول على الأمير ففي هذا قولان فعن ابن حبيب في الوضوء للنوم وعن أبي الفرج في الوضوء لقراءة القرآن يصلى به وعن القاضي أبي محمد لايصلى بذلك وهو المشهور عند بعضهم وإن نوى ما لم تشرع فيه الطهارة فلايستبيح به شيئاً ـ الباجي ـ ولا خلاف فيه نعلمه.

مسألة: إذا انغسلت بنية الفضيلة فقولان ؛ عبد الحق : ينبغي أن ينوي في الضربة الثانية والثالثة الفرض لاحتمال الخلل، فإن نوى بها الفضل فيتخرّج على قولين.

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

مسألة: تجديد الوضوء ابن هارون : وهو إجراء حسن، وقوله وينوي الفرض إلى آخره مرجوح لأن احتمال الخلل مرجوح باعتباره ساقط.

توضأ ولم ينو بوضوئه استباحة شيء، فقيل يصلي به ماشاء وقيل لايصلي به شيئاً لأنه خارج عن النية فالصلاة باطلة وقيل لا يصلي إلاّ ما نوى إن نوى شيئاً وإلاّ سقط. فهي ثلاثة أقوال سمعناها في المذاكرات.

مسألة: استنجى في موضع لوضوء فإن كان المكان منحدراً لا يستقر عليه ماء واحترز مما يطير عليه فوضوءه صحيح وإن لم يكن منحدراً ويبقى فيه فضالة الاستنجاء فالغالب عدم السلامة مما يطير عليه فلا يصلى به.

قلت: أجاز في المدونة أن يطير عليه ولايستطيع الناس الامتناع منه، وحمله عياض على ماإذا كان منحدراً وتقدم نحوه ونظائره.

انتشر انتشاراً قوياً وهو على وضوء إن كان شاباً توضأ في الصلاة كان أو قبلها لشدة الحرارة فالغالب البلة، وأما الشيخ فهو أعرف بحاله فقبل الصلاة يختبر حاله مالم يخرج في الوقت وفي الصلاة يختبر رأس الذكر بظهر يده فإن وجد بلة قطع وإلاّ تمادى.

بدأ بالشمال قبل اليمين وبالأسفل قبل الأعلى هو من فضائل الوضوء لا شيء عليه.

فيمن ركّض الفرس وهو على وضوء فإن كان زمن الركض متيقظاً ولاالتذّ ولا خرج منه شيء صلى به وإن شك في الحدث توضأ.

وكذلك [58ب] من جرى جرياً شديداً فإن تحمّق وطال جريه وشك هل خرج منه شيء أم لا؟ فإنه يتوضأ. وكذا من عام في نهر أو بحر وطال عومه الحكم واحد.

توضأ عريانا فإنه يجزئه بمنزلة وضوئه في الجنابة.

فيمن تبيتُ معه أهله في لحاف واحد ولاتتحفظ في زمن يعرقان فيه يغسل ما أصاب ثوبه من عرقها أو جسده فإن كانت تصلي غسل ما قابل المحل إن لم تستنج

عند الرقاد. وكذا من كان يبيت معه ولده في كساء وقت العرق وله خمسة أعوام ونحوها لعدم ما يحفظه من النجس.

مسألة: من وطأ زوجته وهي حائض فلا كفارة عليه إلا الاستغفار والتوبة. وعن ابن عباس يتصدق بدينار أول الدم وبنصف في آخره. وعن ابن حنبل يتصدق بدينار أو نصف دينار. ونقل ابن عبد البر خُمُس دينار. وحكى عياض عنه في الدم ديناراً وبعد انقطاعه نصف دينار.

وسئل أبو عمران الفاسي فيمن له ساقية بربع يعمل البقول وغيرها فيها ولا يقوى على عملها إلاّ بالزبل من الدواب والعذرة فيسقيها الماء ويغمرها مرة أو مرات ثلاث أو أربع فيجرّ متولي العمل فيها ثيابه وذلك الزبل منه ما غيّبه الماء ومنه ما لم يغيّب فهل ينجس متوليها في ثوبه أم لا ؟ ولابد من وصول ذلك لثوبه.

فأجاب: من مسه نجس فلابد أن ينجسه فإن مس ثوبه أنجسه لامحالة فليعدّ للصلاة ثوباً غير هذا الثوب فإن لم يعدّ وحضرت الصلاة صلى به فهو خير من ترك الصلاة حتى يفوت الوقت.

قلت: هي تجري على ثوب المرضع وفرس الغازي ونحو ذلك إذا وقعت الضرورة للعمل، وتقدم مثل هذا في المسألة وماحدّ ماتطهر فيه هذه الأرض.

الحائض ممنوعة من دخول المسجد لحيضتها فإذا زال دخلت مالم تخلفها علة أخرى وهي الردة. وبقيت في هذه المسألة علة أخرى وهي التطهر بالماء.

واختلف في لفظ الطهر هل هو مطلق لغة فيصدق على لفظ الفرج أو شرعاً فيطلق على الطهر الشرعي. هل يُحمَل الأمران على الطهر الشرعي؟ ويتأول من حمله على اللغوي أنه اختلف في معنى قول المحيض هل هو زمن الحيض ؟ وهو باطل لقوله ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾[1] والزمان لا يكون أذى، أوموضع الحيض وهو أيضاً لا يكون . وقيل الدم وهو بيّن. فإذا غسله بالماء فقد زال لغة. واختلف من قال الطهر الشرعي هل هو الوضوء والغسل؟ ووجهه أن الطهر على قدر المانع فإذا

(1) القرآن : البقرة 222.

كانت لا تصلي إلا بالطهارة الكبرى فيلزم مثله في الوطء.

وسئل الصائغ عمن ترى الصفرة والكدرة في غير أيام الحيض.

فأجاب: ماتراه من ذلك قرب أيام الحيض فهو بمنزلته وإذا اختلفت أيامها بالدم والطهر حسبت أيام الدم.

قلت: اختلفوا في الصفرة والكدرة في أيام الحيض فالمشهور ماذكره، وعن بعض أصحاب مالك أنها ليست كالحيض محتجاً بحديث (لا تعد الصفرة والكدرة في أيام الحيض حيضاً) ووجهه المشهور ماخرجه مالك في الموطأ عن عائشة وقولها (لاتعجلنّ حتى ترين القَصّة البيضاء). وأما الثاني فقد اختلفوا فيه أيضاً إن ساوت أيام الطهر أيام الحيض أو كانت أكثر هل تبقى حائضاً طاهراً أبدا؟ وتحتسب الأيام من الدم وتضيف بعضهاإلى بعض حتى يجتمع عادتها والاستظهار وهذا هو المشهور، وهذا في العبادات لافي العَدد.

[59أ] **وسئل** اللخمي عن معنى هذا وفي السؤال : من حاضت على عادتها ثم طهرت واغتسلت وصلّت وصامت ثلاثاً فما دونها ثم رأت الدم وزال وفعلت أفعال الطهارة نحو الجمعة ثم رأت الصفرة والكدرة أياماً كل يوم مرة أو مرتين أو ثلاثاً، فإذا زالت فربما طهرت وصلت وربمالم تغتسل وتوضأت وصلت ولم تترك الصوم بوجه ثم رأت الدم على العادة ثم أقامت على هذه الحالة من رمضان إلى الآن فهل يصح صومها أيام الصفرة والكدرة ؟ مع أنها لم تأتها عقب الحيض فهل يصح الصوم ؟ وهل يجب الاغتسال إذا انقطعت الصفرة والحالة هذه أم لا؟ وإن كان في المسألة اختلاف.

فأجاب: إذا ثبت ما ذكر فحكمها حكم الطاهر في جميع أحوالها ولاقضاء فيما صامت في العامين وماعلمت فيه اختلافاً.

قلت: ماذكره ظاهر إلاّ قوله إذا رأت الصفرة بعد جمعة، فإن كانت عنده الجمعة طهراً ـ وهو قول سحنون ـ أعني ثمانية أيام ففي عدم قضائها للصوم نظر إذا رأت الصفرة بالنهار، إذ لاخلاف أن الصفرة في أيام الطهر حيض. وإن قلنا إن

الطهر أكثر فالذي قاله بيّنٌ لأن حكمها الطهارة وإن كان بها دم لأنها مستحاضة.

وسئل ابن أبي زيد[1] عن رواية ابن زياد في الحائض تقعد أيام لِداتها.

فأجاب بأن ما في كتاب الإشبيلي مقيداً. وقد رواه علي ابن زياد عن مالك، وانها تقيم قدر أيام لداتها وذلك سواء. فاتفق ابن القاسم وابن زياد عن مالك أنها تقيم خمسة عشر يوماً. وانفرد ابن زياد برواية أنها تقيم قدر أيام لِدَاتها.

قلت: لِدَاتها : بكسر اللام وبفتح الدال مخففا هنّ أترابها.

وقد اختلف علَى هذه الرواية هل تستطهر على ذلك أم لا ؟ واختار اللخمي أنها تجلس مقدار عادة أمها وأخواتها حين كُنّ في سنّها. وهذا مأخوذ من علم التشريح والطبائع التي أجراها الله في القرابة، والله أعلم.

---

(1) هذه المسألة وجوابها وتعليق البرزلي وردت جميعها سابقاً في صفحة 222. وفيها «وسئل ابن رشد» وهو أصوب لأنه اعتمد على كتاب الإشبيلي.

من كتاب الصلاة

وسئل ابن رشد عن قوله في التلقين : وأما إزالة النجاسة فاختلف هل هو من شرط الصحة أو ليس من شرطها ؟ فإذا قيل إنه ليس من شرطها فلا نقول إنه ليس بفرض، ولكن ليس كل الفرض من شرط الصحة. وإذا قلناإنه من شرط الصحة ولكن مع الذكّرْ والقدرة.

فقال: أماقوله فإذا قال إنه ليس من شرطها إلى آخره ففيه نظر لأنه جعلها من فرض الصلاة مع أنه ليس بشرط في صحتها. واختلف فيمن صلى بنجاسة عامداً هل يأثم أم لا ؟ فعلى عدم الإثم فليست الإزالة بفرض مطلقاً، وعلى الإثم فلا يصح اطلاق القول لأنه من فرائضها. وإن قيل فرضيته بمعنى الإثم إذ لايعدّ من فرائض الصلاة إلاما تبطل بتركه مع القدرة عليه. ألا ترى أن الخشوع في الصلاة واجب فيها فريضة وليس بمعدود في فرائضها من أجل عدم بطلان صلاة من لم يخشع في صلاته أو شيء منها. وكذا ترك الصلاة في المكان المغصوب واجب فريضة ولا يعدّ من فرضها. ومثله قوله فذلك مع الذكْر والقدرة ليس بصحيح لأن ابن وهب يقول بفرضيتها مطلقاً ويوجب الإعادة على من صلى بها وإن كان ناسياً أو مضطراً وكلامه يُشعر بعدم الخلاف والأصل في هذا اختلافهم في إزالة النجاسة هل هي فرض أو سنة؟ [59ب] فمن رآها فرضاً أوجب الإعادة مطلقاً ـ وهو قول ابن وهب ـ فعليه هو شرط في صحتها مطلقاً. ومن رآها سنة لم يوجب الإعادة في السهو والعمد إلا في الوقت استحباباً لرعي الخلاف. فعلى هذا ليست بواجبة ولا مشترطة في صحة الصلاة. وهو قول أشهب وظاهر المدونة في مسألة المحاجم. ومنهم من أوجب الإعادة أبدا على من ترك ذلك عمداً لأجل التهاون بالسنن، وهو المشهور

من قول ابن القاسم وروايته عن مالك. وهذان القولان بناء على أن غسلها سنة وتركها إلى غير خطيئة أو تركها خطيئة. ومن هنا تقلد القاضي من قوله إنها فرضية غير شرط في صحتها، وعلى قول الثاني شرط في صحتها. وقد تقدم ما فيه.

فعلى هذا فرائض الصلاة على أربعة أقسام: فرض يأثم المصلي بتركه عمداً ليس بشرط في صحتها كالخشوع والاعتدال في الركوع والسجود والقيام وشبه ذلك، وكَسَتْر العورة على مذهب من يرى ذلك من فرائضها. والرابع شرط في صحتها مع الذكْر والقدرة كترك الكلام وغسل النجاسة على مذهب ابن القاسم وهو الثاني في التلقين. وقيل ترك الكلام فيها سنة ويعيد العامد بناء على التهاون بترك السنن، فالإختلاف في ترك الكلام راجع إلى العبارة وإنما اختلفوا في الكلام لإصلاحها.

وسئل السيوري عن المصلي بنجاسة عامداً مختاراً هل قول أشهب بالإعادة في الوقت بناء على أن غسلها سنة ولا يؤثم. فقد نقل عن أبي عمران أنه قال: لولا حرمة الصلاة لكان القول قول أشهب هل هو صحيح أو يقطع بتأثيمه ؟

فأجاب: اختلف فيه فقيل فرض عليه هو مأثوم في ترك الطهارة ويعيد أبدا في السهو والعمد. وماحكي عن أبي عمران فإن كان التارك مستخفاً أعاد أبداً كمن لم يصل. وإن كان متهاوناً مع اعتقاد أن غسلها سنة فجوابه صحيح، وما قاله أبو عمران ليس بصحيح.

قلت: انظر هذا فهو كقول ابن بشير في التسمية في الذكاة على قول أشهب أيضاً.

وسئل ابن رشد أيضاً عن قول التلقين في أول الباب: الفروض ضربان متصلة ومنفصلة فيه نظر لأن الشيء لايشتمل على ما هو منفصل عنه بل ما أدخل فيه. وتحقيقه أن الصلاة تشتمل على أفعال وأقوال منها فرض ومنها سنة ومنهافضيلة.

والفرائض ثمان على مذهب مالك أركان لايجزيء بتركها مع القدرة عليها ؛ كتكبيرة الإحرام وقراءة أم القرآن للإمام ـ ولقد قيل كل ركعة وقيل في جملة

الصلاة ـ والقيام والمتعين منه على الإمام والفذ قدر قراءة أم القرآن وعلى المأموم قدر مايكبر فيه تكبيرة الإحرام، والركوع، وفي الرفع منه خلاف، والسجود، والرفع منه، والجلوس الأخير، والسلام.

والسنن ثمان يسجد لتركها سهواً، وفي البطلان بالترك العمد خلاف، وهي؛ السورة التي مع أم القرآن، والجهر، والإسرار في موضعهما، والتكبير سوى تكبيرة الإحرام، والتحميد، والتشهد الأول، وجلوسه، والتشهد الأخير. وما سوى هذا مما اشتمل عليه من الأقوال والأفعال فضيلة لايجب منها سجود سهو ولاإعادة عمد. وما سمي منها سنة فلتأكيد فضلها لا لحكم يجب بتركها.

ولوجوب الصلاة خمسة شروط: البلوغ، والعقل، وارتفاع دم الحيض والنفاس، ودخول [60أ] الوقت، والإسلام على القول بعدم خطاب الكفار.

ولجوازها المذكور من الستة خمسة فقط: لا تجزيء إلاّ بها وهي: النية، والطهارة من الحدث، والتوجه للقبلة، وترتيب أفعال الصلاة، ومعرفة الوقت وله تفسير، ولعل السادس هو ترك الكلام. وطهارة الحدث فقيل فرض على الإطلاق مع القدرة وقيل شرط في الوجوب. فعلى الأول لاتجب على من عَدِم الماء والتراب ومن يقول مع القدرة صلى بغير طهارة ومن يقول شرط في الوجوب إذا لم يقدر عليهما حتى خرج الوقت سقطت الصلاة عنه. والتوجه للقبلة فرض مع القدرة لجواز الصلاة لغير القبلة في حال المسايفة. وترك الكلام فرض مع الذكر والقدرة إلا في إصلاح الصلاة ففيه خلاف، وفي ستر العورة خلاف فقيل فرض مطلقاً وقيل ليست بشرط في صحتها مطلقاً وقيل فرض مع الذكر والقدرة .

قلت: وذكر بعض المتأخرين الفرائض وعددها خمساً وعشرين فجمع فيها بين الشرائط والأركان فزاد فيها الطمأنينة في جميع أركان الصلاة ونية اقتداء المأموم بالإمام ونية الإمامة للمأموم في الجمعة والجَمْع والجنازة والخوف والاستخلاف وتعيين الصلاة عند تكبيرة الإحرام وعند السلام ـ على خلاف ـ. وزاد في السنن أيضاً الأذان لها في المساجد وحيث الأئمة، والتجمع لها في المساجد،

واتخاذ القناع للمرأة، والإقامة للرجل، والقيام للسورة، وتقديم أم القرآن عليها، **وانصات** المأموم للإمام فيما يجهر فيه، والتكبير للثالثة إذا استوى قائماً ، والتيامن بالسلام، والرد على الإمام، ورد المأموم على من على يساره، والصلاة على النبي ﷺ.

وفضائلها بالتعدد عشرون ؛ أذان المسافر لها، والسعي لها بالسكينة والوقار، وفعلها في جماعة، وفي أول الوقت، والإقامة للمرأة، واعتدال الصفوف، ووضع المصلي بصره أمام قبلته، وإطالة القراءة في الصبح والظهر، وتقصيرها في العصر والمغرب، وتوسطها في العشاء الأخيرة، والقراءة في الركعة الثانية بأقصر من القراءة في الركعة الأولى، والتيامن بالسلام على أحد القولين، وقول المأموم والفذّ «ربنا ولك الحمد»، والتسبيح في الركوع، والدعاء في السجود وبعد التشهد الآخر، ورفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، والاعتماد على اليدين في القيام وفي السجود، والقنوت في الصبح، وهيئة الجلوس، وقيام الإمام من موضعه ساعة سلامه، وذكر الله بعد الفراغ منها بالتسبيح والتحميد والتكبير المذكور في الأحاديث ويختم المائة «بلا إله إلا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير». وقد عدد أكثر هذا في المقدمات ورتب الفرائض والسنن والفضائل وأجملها في باب السهو منها فقال : أفعال الصلاة كلها فرض حاشا ثلاثة رفع اليدين في الإحرام والتيامن بالسلام والجلسة الوسطى.

واختلف في الرفع من الركوع على قولين فقيل فرض وقيل سنة وأقوال: الصلاة كلها سنة وفضيلة إلاّ ثلاثة تكبيرة الإحرام وقراءة أم القرآن والسلام، وقداختلف في ذلك. وفيماذكرناه مع ماذكركفاية.

وسئل أيضاً عن قوله في التلقين : وتُبْطل الصلاة إثنتا عشرة خصلة ؛ قطع [60ب] النية عنها جملة، ما معنى قطعها جملة ؟ هل هو ما يفسدها من غير صلاة؟ وما معنى التغيير والنقل من قوله هل هما شيء واحد في المعنى أو مفترقان ؟ وما التفصيل الذي أشار إليه ؟

فأجاب بأنّ قطع النية رفضها وإبطالها وهو مفسد للصلاة لخروجه عنها إذ من شرطها اتصالها بنية فإذا قطعها فقد أبطلها ولو نسي استصحابها جملة لم يضره لبقاء حكمها، كوصف المؤمن بالإيمان في حال السهو عنه ما لم يرفقه باعتقاد ضده، والتغيير والنقل معنيان ؛ فالتغيير تحويل النية في الصلاة نفسها من حال إلى حال، والنقل أن ينقلها من صلاة إلى أخرى أو من فريضة إلى نافلة وعكسها.

فالأول أن يحرم على سفر فيغيّرها إلى حضر أو يحرم بنية حضر فيغيّرها لسفر، وتفصيلها كما قال أن يحرم بنية سفر ثم يغيرها لحضر، فلا يخلو أن يكون فَعل أحد الأمرين سهوا أو عمداً أوجهلا، وكذا العكس أن يحرم بحضر فيغيره لسفر على وجوه؛ الأول: فإن غيّرها من سفر لحضر وأتمها كذلك عمداً أو جهلاً أعاد أبداً، وقيل في الوقت، وفعله سهوا يسجد ولا إعادة مطلقاً، وقيل في الوقت، وقيل أبدا. ولوأحرم بنية الحضر فغيرها لسفر وسلم من اثنتين جهلا أو عمداً أعاد أبداً، وسهوا وذكر بالقرب رجع لتمامها قبل تكبير، وقيل لايسجد ولو سجد استأنف الصلاة. وأما إن كان فأحرم بنية السفر وأتمّها كذلك كما وجبت عليه، وعكسه مسافر ابتدأ صلاة حضر ثم حولها لسفر وأتمّها كذلك كما وجبت عليه فهي فاسدة في الوجهين معاً يعيدها أبداً، كان نسيانا أو عمداً أو جهلاً، لأنه ابتدأها بنية فاسدة فلا يصلحها تلافيه.

ومن هذا المعنى أن يدخل مع الإمام في تشهد الجمعة فينوي بدخوله أن يصلي أربعاً فيذكر الإمام سجدة من الركعة الأولى فيقوم إليها فقيل يصليها مع الإمام ويصلي ركعة وتصح له جمعة. وقيل يعيدها أربعاً من أجل أنه أحرم كذلك ثم حلّ نيته للجمعة. وعكسه أن يأتي وقد رفع الإمام رأسه فظنه في الأولى فدخل بنية الجمعة فقيل يصلي بإحرامها أربعاً، وقيل يستأنف الإحرام لتحويل نيته أيضاً. وأما إن نقل نيته من نافلة إلى فريضة وعكسه أو من فريضة إلى فريضة مثل دخوله بنية الظهر في وقت العصر فيذكر في صلاته أنه صلاها فنقلها للعصر فلا خلاف في عدم الإجزاء، في هذه خلاف نقل نيته من الفريضة للنافلة، لأن الفريضة تجمع الأمرين. واختلف إذا انتقلت النية من صلاة إلى غيرها أو إلى نافلة سهواً، فقيل

صلاته تامة، وهو قول أشهب وروايته، وقيل يبطلان الصلاة إن طال ذلك أو ركع لابن القاسم.

وسئل عن صلاة جبريل بالنبي هل كانت بجميع شرائطها وسننها وفضائلها أم لا ؟ ويلزم على الأول أن تكون كلها فرائض لأن ما حظه التبليغ عن الله فهو واجب، فمن أين تدخل السنن فيها؟ فعورض بحديث أبي هريرة وابن مسعود والأعرابي فقال بقصر كل واحد منها على ما وردإذ لا يُدرى الأصل لصاحبه منها فيحمل على أنهما أصلان[1].

فأجاب بأنه لاشك أن الصلاة لها فرائض وسنن وفضائل وأن جبريل صلاها به عليه الصلاة والسلام كذلك وبين له أوقاتها وسننها وفضائلها وذكر ما يترتب على كل واحد منهاليبلغ ذلك أمته عليه السلام على حسب ماعلمه وأحكم في الشرع أن الفرائض لا ينوب عنها السجود وأن السنن ينوب عنها السجود وأن الفضائل لاسجود فيها فلا يلزم ماقاله المعترض إذ شرع في الدين السنن والفضائل كما شرعت الفرائض، والله أعلم.

وسئل هل أول الوقت في الصلاة أفضل عند مالك أم لا؟ وما معنى قول النبي ﷺ (إن الرجل ليصلي الصلاة ما فاتته ولما فاتته من وقتها أعظم).

فأجاب: أول الوقت عند مالك أفضل إلاّ في مساجد الجماعات فتأخيرها شتاءً أفضل لإدراك الصلاة ودليله قوله عليه الصلاة والسلام (أفضل الأعمال الصلاة لأول ميقاتها) وقوله (أول الوقت رضوان الله ووسطه رحمة الله وآخره عفو الله). وقول الصديق ـ رضي الله عنه ـ رضوان الله أحبّ إليّ من عفوه. وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ﴾ الآية[2] فلا يكون من بادر للطاعة كالمتأني فيها. وتأول بعض المتأخرين عن مالك في إنكاره لحديث يحيى بن سعيد أن أول الوقت وآخره في الفضل سواء وهو بعيد لأنه لم ينكره لما فيه أن أول الوقت أفضل من

(1) كامل السؤال السابق والجواب الذي قبله على طولهما سقطا من أ، و وردا في ب و ج.
(2) القرآن : الواقعة 10.

آخره وإنما أنكره لاقتضائه العموم في ذلك ومذهبه أن تأخيرها أفضل في مساجد الجماعات من المبادرة به.

وقيل أنكرها لكونه يقتضي أن المؤخر عن أول الوقت مأثوم ولا يقولُه إلاّ أهل البدع. وقال عليه الصلاة والسلام (ما بين أوله وآخره مابين هذين وقت). وهذا التأويل على مالك إنما هو فيما عدا الصبح والمغرب لما ورد على أن التغليس بها أفضل وداوم عليه الصلاة والسلام ولاتصح المداومة عليه لما فيه من المشقة إلاّ لزيادة فضله إذ لو استوى الفضل لَدَاوم على السهل لأنه عليه الصلاة والسلام بعث ميسِّراً لامعسِّراً. وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ ما خُيِّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً. فيكون حينئذ أبعد الناس عنه. وأما المغرب فالإجماع على أن أول وقتها أفضل، وقيل: ليس لها إلا وقت واحد.

وسئل عن أول حديث في الموطأ في إنكار ابن مسعود على المغيرة حين أخّر الصلاة فبين لنا وجه الدليل من الحديث موفقا.

فأجاب بأن وجه الدليل أن ابن مسعود لما رأى المغيرة أخر الصلاة عن الوقت الذي أقامه جبريل للنبي ﷺ وعلم أنه قد عَلِمَه أنكر عليه فعله عن تأخيرها عن ذلك الوقت ومخالفته بقوله : ماهذا يا مغيرة لعلمه بأنه قد أخر الصلاة عن الوقت الذي أقامه جبريل عليه السلام مع علمه به. فلذلك سكت عن أن يبين له وجه الإنكار من الحديث فيقول له لقد [61 أ] علمت أن جبريل عليه السلام نزل فصلى رسول الله ﷺ في وقت كذا إلى آخر الحديث. وفهم المغيرة ذلك من مراده فسلم له لقيام الحجة عليه فبكتت الحجة تقريره على العلم بالوقت الذي أقامه جبريل عليه السلام وإعلام بقوله أليس قدعلمت ؟ وتوقيفه عليه وإعلامه أنه قد أخرها عن ذلك الوقت وهو بيّنٌ من سياق الحديث مفهوم فهو كالنص، والصلاة المؤخَّرة هي العصر لما دل عليه في غير هذا الحديث، ولم يؤخره لبَعْد الإصفرار ولكن صلاها بعد القامتين وقيل الإصفرار فتوبيخه لتركه وقت الفضيلة بأن وقت الفضيلة مابين القامة الأولى وآخر القامتين لقوله (مابين هذين وقت)ويدل على أن مابعد القامتين وقتها وليس وقت فضيلة قوله في حديث (تلك صلاة المنافقين

يجلس أحدهم حتى إذا اصفرّتْ الشمس) الحديث. ومن رواية ابن عمر: من أن وقتها مالم تصفرّ الشمس وتوبيخه له على ترك الفضيلة كتوبيخ عمر لعثمان في قوله الوضوء أيضاً حين ترك الغسل وجاء وهو يخطب فقال له: أي ساعة هذه؟ إلى آخر الأثر.

وسئل عمن ترك الصلاة عمداً حتى خرج الوقت هل يقضي الصلاة أو لا ؟ وإذا قضى هل هو على الوجوب أو الندب ؟ وإذا قلنا بالوجوب هل بالأمر الأول أو بأمر جديد ؟ فبين لنا وجه الدليل في ذلك. وعن بعض المتأخرين أنه قال قضى النبي ﷺ يوم الوادي الصبح بعدما طلعت الشمس وكذا قضى العصر يوم الخندق، وهل يصح إطلاق هذا اللفظ في حقه عليه السلام أو إنما يقال أدى الصلاة ؟ وكيف إذا لم يصح إطلاق القضاء في حقه فما يجب على من أطلقه ؟

فأجاب: يجب القضاء على من ترك الصلاة نسيانا أو علّة أو عمداً، وهو فرض لازم، ولا يصح تأخيرها عن وقت ذكرها أو القدرة عليها. وتأخيرها حتى خرج وقتها فاعِله عاصٍ بتأخير خروج الوقت وبالتأخير بعد خروج الوقت، ولا اختلاف في هذا بين علماء المسلمين. واختلف الأصوليون في هذا القضاء بالأمر الأول أو بالأمر الثاني، ولاتأثير لاختلافهم في الوجوب وقد أجمعوا على أن في الشرع أدلة كثيرة عليه. فمن قال واجبة بالأمر الأول قال أدلة الشرع الأول توجبه وماورد في هذا الباب تأكيد له، ولو لم تأت لم يحتج إليها. ومن قال بأمر جديد قال إنماتجب بما ورد فيها بخصوصيتها لامزية للأدلة الأولى عليها. وهو مذهب البغداديين من المالكيين. ودليل صحته أن من أُمِر بفعل في وقت فتركه حتى خرج وقته فهو عاص ولو فعله في وقت آخر إذ لم يمتثل الأمر ولم يَقْتَضِه لا بِنَصّ ولا دليل وهو مفهوم الزمان، وقال به مالك مستدلاً بقوله تعالى ﴿ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ ﴾ الآية[1] فلا يضحى بدليل. ودليله أيضاً أنه لم يكتف في قضاء رمضان بعموم قوله ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[2] حتى ذكر آية القضاء. كما

(1) القرآن : الحج 28.
(2) القرآن : البقرة 185.

اكتفى عن الجواب في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾ الآية[1] بما دل عليه الكلام. ومثله في القرآن كثير إذ من البلاغة الإيجاز في الكلام وحذف مايستغنى عنه للدلالة عليه.

والدليل على قضاء الفوائت كثيرة منها صلاته عليه الصلاة والسلام للصبح بعد طلوع [61ب] الشمس والعصر بعد غروبها. وقوله إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها فليصلها كما كان يصليها في وقتها. وقوله أو نسيها يدخل تحته الترك سهواً أو عمداً، لأن النسيان الترك لغة مطلقاً، وهو في العمد أظهر لأنه حقيقة فيه ومجاز في السهو إذ إنما يقال فيه: أُنسيتُ لا نسيت. وعنه عليه السلام قال (من نسي صلاته فليصل إذا ذكر، لا كفارة لها إلاّ ذاك). وهذا خاص في الترك عمداً إذ لا كفارة لا تلحق إلاّ فيما فيه الأثم. وقد تجاوز عن النسيان والسهو لقوله (تجاوز الله لأمتي عن الخطإ والنسيان وما استُكرهوا عليه) وقوله (فليصل إذا ذكر) معناه متى ما ذكر تركه للصلاة عمداً لأنه لا ينفك عن أن يعتريه الذهول عنها في بعض الأحيان غالباً والأداء يستعمل في فعل الصلاة في وقتها، والقضاء يستعمل في ما فُعل منها بعد وقتها. والأصل فيه أنه من الأمانات المعينات لقوله ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[2] وقوله ﴿مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[3]. والصلاة المفروضة موكولة إلى أمانة العبد لقوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾[4] يريد ما تقيّد به عباده من الإيمان به وشرائع دينه. وكانت أوقاتها معينة ففاعلها في وقتها مُؤَدٍّ لها، والقضاء لما جاء من الديون في الذمة بالمعاوضات لقوله للتي تحج عن أبيها (أرأيتِ لو كان على أبيك دين أكُنْتِ قاضيته؟) الحديث.

والصلوات المفعولة بعد الوقت واجبة عن عوض وبدل فيسمّى فاعلها بعد الوقت قاضياً، سواء تركها تهاوناً أو غفلة أو نسياناً فكله يسمى قضاء. وإذا تقرر

(1) القرآن : الرعد 31.

(2) القرآن : النساء 58.

(3) القرآن : آل عمران 75.

(4) القرآن : الأحزاب 72.

هذا فلا يبعد أن يُسمّى ما فعله عليه السلام بعد الوقت قضاء لا أداء. وقد علم أنه عليه السلام لم يترك العصر إلاّ غلبة للمشركين له على فعلها أو لنسيانه إياها لاشتغاله بما أهمّه من أمورهم. ولا يبعد في اللغة أن يسمى فعل الصلاة في وقتها وبعده قضاء أو أداء لأنها واجبة في الموضعين، والدَّيْن الواجب يجوز أن يقال أداه عن نفسه أوقضاه عن نفسه قبل حلوله أو بعده، إلاّ أن الأولى ما تقدم من: أنّ أداءه في الوقت أداء وبعده قضاء. فالأداء لما وجب بالأمر الأول، والقضاء لما وجب بالأمر الثاني على المختار.

وسئل عمن قال بتكفير تارك الصلاة وضلال المقتدى بهم ومن قال بغير ذلك؟

فأجاب: عصمنا الله وإياك من الخطإ والزلل. وما حكيت عن هذا الرجل تابع قوله واحتج له وأبى من الرجوع. لأن الصلاة إيمان ومن تركها ترك الإيمان، فيكون تاركها مخلداً في النار، هو قول من لم يحقق عقائد الدين ولا تحصلت عنده معاني أقوال علماء المسلمين فهو كقول عائشة لأبي سلمة: مثلك مثل الفرّوج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معهم. أو نكَب عن سبيل المؤمنين ومال إلى سبيل المبتدعين ولم يحد عليه. وما قاله لم يقله أحد من أهل السنة ولا من أهل الملّة. والإيمان عندهم التصديق في القلب بالله وحده وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء من عنده وبالآخرة.

واختلف هل من شرطه العلم بذلك أم لا على قولين: والأصح عدم وجوب شرطيته، ومنه قوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾[1] أي بمصدق. ومنه قولهم فلان مؤمن بالبعث والشفاعة وعذاب القبر، أي مصدق، وفلان لا يؤمن به أي لا يصدق به. فهو من أفعال القلوب ولا خلاف بين أهل السنة فيه. ومعنى قوله ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾[2] بمعنى صلاتكم لبيت المقدس صحيح لأن

(1) القرآن: يوسف 17.
(2) القرآن: البقرة 143.

شرطها الإيمان وشرط صحتها النية والوسيلة والقربة بها إلى الله عز وجل. وإذا كان كذلك قيل فيها إيمان أو من الإيمان، إذ لو تجردت عنه لم تكن صلاة ولا طاعة.

وكذلك ما لا يصح من الفرائض إلا بالنية والسنن والفضائل هو إيمان ويشهد لذلك قوله عليه السلام (الإيمان بضع وسبعون خصلة؛ أعلاها شهادة أن لا إله إلاّ الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق) فإذا ترك الرجل الصلاة عمداً معتقداً وجوبها فليس بكافر لأن الكفر هو الجهل بالله، والإيمان ضده. فوجود الإيمان ينفي الكفر، ولا يخفى هذا على قائل.

وليس من قال من أهل السنة إنه كافر بكونه عمداً ترك الإيمان الذي يخلد به في النيران، كما قاله هذا الإنسان. لأن الكفر ما هو إلاّ الاتصاف بضد الإيمان وهو الجحد. وتارك الصلاة ساعة من الدهر أو ساعات لو رجع إلى نفسه فتذكر الإيمان وجده صحيحاً، إذ ليس استصحابه ذكر الواجب وإلا كان من تكليف ما لا يطاق كقوله ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[1].

وأما معنى ما ذهبوا إليه أنه بتركه الصلاة متهاونٌ متّهم في الإيمان، إذ لا دليل على صدقه وحكم بكفره، فلا يرثه ورثته المسلمون، فظاهر قوله عليه السلام (من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله ومن أبى فهو كافر وعليه الجزية) يريد أنه يُحكم بكفره. فترك الصلاة دليل على الكفر لا أنها كفر.

دليله قول إسحاق بن راهويه: أجمعوا على شيء لم يجمعوا عليه في غيره؛ وهو أن من عُرف بالكفر ثم رُئي يصلي الصلوات الكثيرة في وقتها ولم يعلم بإقرار لسانه يحكم بإيمانه، بخلاف الصوم والزكاة والحج. يريد وإذا تركها أيضاً عمداً حكم بكفره. وكذا قول أحمد: لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب إلا بترك الصلاة أو إقراره على ذلك جَحْداً لها، فيقتل إذا قال لا أصلي، وإن زعم أنه غير آخذ لها

(1) القرآن : الأعراف 40.

فيقتل بالمعنى المذكور، فلا يُصدّق في دعوى الإيمان كالزنديق. ولم يقتل عند هؤلاء بذنب، كما ذهب إليه في السؤال. إذ لو قتل عليه لورثه ورثته المسلمون. وهذا المذهب يروى عن علي وابن عباس وجابر بن عبد الله وأبي الدرداء. ومن العلماء من يرى ضربه أبدا ويسجن حتى يصلي، ولا يبلغ القتل مع إقراره بفرضها.

والذي نقول به ونعتقده ـ وهو أحسن المذاهب ـ مذهب مالك والشافعي وأكثر أهل العلم أنه ليس بكفر ويقتل حَدًّا ويرثه المسلمون من ورثته، لقول الصديق بمحضر الصحابة لأقتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة، ولم يسمّهم، بقولهم ما كفرنا بعد إيمان، ولقوله عليه السلام (نُهينا [62ب] عن قتل المصلّين) مفهومه أنّ من لم يصل يؤمر بقتله مع الحكم بإيمانه لاقراره به، لأنه من أفعال القلوب.

وذهب ابن حبيب أنّ تاركها عمداً أو مفرطاً كافر لظاهر قوله عليه السلام (من ترك الصلاة فقد كفر) وكذا قال في أخوات الصلاة واستدل على المساواة بقول الصديق المتقدم لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة، وهو قول شاذ بعيد في النظر خطأ عند المحصّلين. لأن الأدلة تمنع حمل الحديث على ظاهره والقياس عليه غير صحيح، وإنما يتخرّج على أنّ ترك الصلاة كفر على مذهب المعتزلة الزاعمين أن الإيمان هو فعل جميع الفرائض وترك المحظورات، وانه قد نقل هذا الاسم عن اللغة وجعل في الشرع اسماً لجميع الواجبات ـ كما قال هذا الزاعم ـ فهو بدعة انفرد بها من بين سائر الأمم.

فإذا تقرر أن الإيمان من فعل القلوب فلا يحكم بكفر من اتصف به إلاّ من ثلاثة أوجه: الأول الإقرار على نفسه بالكفر، والثاني أن يقول قولاً أو يفعل فعلا قد ورد السمع والتوقيف وانعقد الإجماع على أنه لايقع إلاّ من كافر وإن لم يكن كفراً في نفسه مثل استحلال شرب الخمر وغصب الأموال وترك فرائض الدين والقتل والزنا وعبادة الأوثان والاستخفاف بالرسل وجحد سورة من القرآن وشبه ذلك. فهذان الإجماع على أنهما كفر عَلَمَان عليه. بمثابة أن لو قال عليه السلام من أكل من هذا الطعام أو دخل هذه الدار فهو كافر، كان فعل ذلك علماً على الكفر. وبهذا القسم يلحق تارك الصلاة عند القائل به وليس بصحيح إذْ لا دليل له إلا ظواهر مختلفة

التأويل كقوله: من ترك الصلاة فقد كفر، ومن ترك الصلاة فقد حبط عمله وشبه ذلك.

والثالث مختلف فيه وهو أن يقول قولاً يعلم أنه لا يصدر إلاّ ممن لا يعرف الله عز وجل وإن كان يزعم أنه يعرفه، فهذا حكم بكفره مَن كفّر أهل البدع بما لقولهم. ويدل عليه قول مالك في العتبية من قوله: ما آية أشدّ على أهل الأهواء من قوله تعالى ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾[1].

وأما القطع على أحد بإيمانٍ أو كفرٍ فلا يصح لاحتمال أن يُبْطن خلاف ظاهره إلاّ بتوقيف منه عليه الصلاة والسلام، إلا أن يُظهر مذهباً عند مناظرته عليه ظهوراً يقع لنا العلم به الضروري من الأمارات فيقطع على اعتقاده بالعلم كما يظهر ممن يخاطبه الخجل والوجل والشجاعة وغير ذلك من الأمور الجلية. فهذا وجه القول في هذه المسألة.

والواجب نهي هذا الرجل عن الخوض فيما لا علم به. وإن صح عليه تضليل من ذكرت من الأئمة المقتدى بهم ولعنهم والتبري منهم فالواجب استتابته. فإن تمادى على مذهبه ولم يتب فعل به ما فُعِل بصبيغ المتهم في اعتقاده لسؤاله عن المشكلات، وبالله التوفيق.

وسئل اللخمي عن ترك الصلاة عمداً حتى خرج وقتها فإن بعض الطلبة نقل عن ابن المواز أنه لا يقضيها، ونقل بعضهم فيها أنه يُقتل.

فأجاب بأنه لا خلاف في المذهب في وجوب القضاء، وابن المواز كغيره.

قلت: نقله في النوادر عن كتاب ابن المواز من رواية مَعْن بن عيسى. وعن [63أ] بعضهم فيها إنه لا قضاء لأن الله تعالى أوجب الصلاة في وقتها فإذا خرج قضاؤها يفتقر لدليل عليه.

وأجاب الصائغ ما ذكرت عن ابن المواز لا أعلم من ذكره غيره، وهو خلاف شاذ. ووجهه أن الأمر إذا عُلِّق بوقت فذهب قبل فعله افتقر لدليل لقضائه. ولها تعلق بأصول الفقه، فلو تركها عمداً وقال لا أصلي إلى آخر الوقت فإن لم يفعل قتل

(1) القرآن: آل عمران 106.

حداً لا كفراً. فهذا الذي عن ابن المواز. وذهب غيره إلى أنه يضرب ويسجن حتى يصلي ولا يقتل. ولها موضع مطول.

وسئل ابن أبي زيد عن تارك الصلاة عمداً وهو مقرّ بها هل يُزَوَّج مسلمةً وتؤكل ذبيحته أم لا؟

فأجاب: أتى عظيما من الكبائر ولا يخرجه ذلك من الإسلام وتؤكل ذبيحته ويصلى عليه ويورث ويناكح. وهو قول مالك وشُعْبة خلافاً لابن حبيب فإنه يكفرّه. وقد أفرط في القول وإن كان روي عنه عليه أفضل الصلاة وأشرف السلام (ليس بين العبد والكفر إلاّ ترك الصلاة) فلم يحمله العلماء على كفر الحجة، واحتجوا بحديث عبادة ابن الصامت وفيه (انه ليس له عند الله عمل إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة) الحديث. فلو كان كافراً لحرّم الجنة عليه لأنها محرمة عليهم.

قلت: ما نقله عن ابن المواز نقله عياض، قال: سمعت بعض شيوخنا يحكي أنه بلغه عن مالك قولة شاذة بسقوط قضاء تاركها عمداً، ولا يصح عنه ولا عن غيره من الأئمة سوى داود وأبي عبد الرحمن الشافعي.

قال شيخنا: وخرجه بسند على قول ابن حبيب بتكفيره لأنه مرتد تاب. وذكره ابن عبد البر عن بعض أهل الظاهر واستذكروا آية شاذة عن بعض التابعين خرج فيها عن جماعة المسلمين وهو محجوج بهم قال وخالفه في ذلك داود وهو وجه أهل الظاهر.

وأما لو ترك الصلاة جهلاً فحكمه كحربي يسلم ببلده ثم يقدم بلاد الإسلام فيعلم بها فهل يقضي ـ وهو قول سحنون ـ أو لا يقضي وهو قول ابن عبد الحكم؟ نقل القولين المازري وخرّجهما شيخنا على القولين اللّذيْن ذكرهما المتيطي. وأظن أن ابن رشد نقلهما في البيان فيمن أقرّ بالشهادتين وأبى أن يلتزم الصلاة وأخواتها بعد التشديد عليه هل هو مرتد؟ وهو قول أصبغ، أو لم يزل كافراً؟ وهو المشهور وبه القضاء.

قلت: وهو يجري على الخلاف في الإقرار بالشهادتين هل هو التزام للوازمها

أو حتى تُبيَّن له حينئذ فيكون مؤمناً إن أقرّ بها، والله أعلم. ولو تركتْ المُستحاضَة الصلاة أيام حكم باستحاضتها جهلاً منها بالحكم. فحكى ابن رشد فيه ثلاثة أقوال: وجوب القضاء عن المدونة، وسقوطه عن ابن شعبان وهو ظاهر سماع ابن أبي زيد لرواية ابن القاسم، ولم يعْزُ الثالث، وحمل ابن زرقون القول الثاني إنما هو فيما بينها وبين الخمسة عشر يوماً، والله أعلم.

وسئل عمن عليه صلوات من أوقات شتى لا يدري كيف كانت؟ هل يصح أن يصلي النوافل [63ب] وهي عليه أو شيء منها ولو صلاة؟ وكيف لو صلى النوافل هل ينسب إلى العصيان؟ وهل الحديث صحيح أم لا؟ وهو (من لم تكمل فرائضه لم يُنْظَر في عمله) فإن كانت له نوافل نُظِر له أم لا؟ فيُسْأَل عن نقله وكيفية الاحتجاج به ومعناه، وكذا نسأل كيف يتحرى تارك هذه الصلوات أداءها حتى نخرج من عهدتها؟

فأجاب: لا ينبغي لمن عليه صلوات فوائت كيف كانت عمداً أو سهواً أو غلبةً أن يصلي النافلة وعليه شيء منها، لأن الواجب تعجيل قضائها ما استطاع لقوله عليه السلام (إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو شيئاً منها ثم فزع إليها فَلْيُصَلِّها كما كان يصليها في وقتها) لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[1] فإن كثرت صلى ما قدر ما وجد إلى ذلك سبيلاً في ليل أو نهار من غير تضييع لما لا بدّ منه من حوائج دنياه. ولا يجوز اشتغاله في وقت فراغه بنافلة دون الفوائت إذ لا يجزئه منها، وإنما يجوز له صلاة المسنونات وما خفّ من النوافل المُرَغَّب فيها كركعتي الفجر والشفع المتصل بالوتر وشبهه، إذ لا يخشى أن يفوته بذلك قضاء فوائته لخفته.

وأصله ما روي أنه عليه السلام قضى ركعتي الفجر قبل الصبح إذ نام في الوادي. وما كثر من النوافل المرغب فيها كقيام رمضان مع الإمام فتعجيل قضاء الفوائت آكد منه. فلا ينبغي ترك القضاء والاشتغال بذلك. فإن فعل ولحقه حرج

---

(1) القرآن: طه 14.

فمن ناحية تأخير الفوائت لا من ناحية صلاة رمضان. لأنه مأجور واشتغاله **بالمنسيات** أولى. وما جاء أنه لا يقبل من أحد نافلة وعليه فريضة معناه في من يصلي النافلة وعليه فريضة إن اشتغل بها خرج وقت الفريضة. مثل أن يبقى للصبح قدر ركعتين فيصلي الفجر ونحوه قبلها، أو ترك العصر إلى قدر أربع ركعات كذلك. بدليل ما روي أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر بعد طلوع الشمس قبل الصبح. فلا يصح قول: من صلى النوافل وعليه الفوائت عاص، لما بيّناه فليس وقت الفائتة أو الفوائت إذا ذكرها بمُضَيّق لا يجوز التأخير عنه بحال؛ كآخر وقت العصر أو الصبح لأجل فوات وقتها الموقت لها وترتب قضاؤها في ذمته فإنه يؤمر بالتعجيل خشية اخترام المنية قبل الأداء. فيجوز له التأخير في الموضع الذي يغلب على ظنه إن قضاها لا يفوت بذلك فهي تجب بالذكر لا على الفور.

قلت: ما اختاره هو مذهب الشافعي، وهو خلاف المذهب. وكذا حكى في البيان في كتاب الطهارة أن المذهب وجوب قضائها على الفور خلاف الشافعي مستدلاً بحديث قضاء الفجر في حديث الوادي. قال: وهي حجة ظاهرة. غير أن في سماع أشهب سئل مالك عن هذه الزيادة فقال: والله ما بلغتني قط. ولو بلغته لأمكن أن يقول بها.

ابن رشد: وأما الحديث الذي سألتَ عن تحقيقه رواه أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام سمعه يقول (أول ما يحاسب به العبد المسلم صلاة المكتوبة فإن أتمها وإلا قيل انظروا هل له من [64 أ] تطوع؟ فإن كان له تطوع أكملت الفريضة من تطوعه ثم عمل بسائر الأعمال المفروضات مثل ذلك) فقيل: إن ذلك لمن عليه صلوات نسي صلاتها حتى مات، ولو تركها عمداً فلا كفارة إلاّ بادائها. ولا يجزي النافلة منها. وليس بصحيح أن هذه التي نسي لا يطالب بها في الآخرة، لقوله عليه الصلاة والسلام (حمل عن أمتي خطؤها ونسياناتها وما استكرهوا عليه). ويحتمل عندي أن يكون فيمن عليه صلوات أخر قضاها حتى نسيها بعض وقت ذكرها حتى مات فتكون النافلة كفارة لتفريطه عن أدائها، وبالله التوفيق.

وسئل المازري عن هذا المعنى، والسؤال: ما ورد من اتمام الفريضة الناقصة

بالنافلة في الآخرة؟ هل ذلك يجبر النقص الكائن نسيانا أو نقص الخشوع والإقبال عليها بحديث النفس؟

فأجاب: نصوص الشرع أن ما أسقطه من الفرض لا بدّ من المطالبة به والتعذيب على تركه إلا أن يعفو الله تعالى. والنافلة لا يأثم بتركها وله في فعلها أجر. هذا الأصل المعلوم ولا يخرج عنه إلاّ بنص من الكتاب أو سنة متواترة، وذلك مفقود. فإن احتمل أن يراد به إحكام الموازنة بين صحف الأعمال من الحسنات والسيئات فيترجح بعضها على بعض فلعله أن يراد ما كان من سنة ليست عليه لنقص في صلاته فتقابل بحسنات النوافل فيحصل الجبر. فإن كان من هذه الناحية فيحصل فهو جائز على مقتضى ظاهر الشرع.

ومن هذا المعنى ما **سئل** عنه عز الدين في الحاج هل تسقط عنه حقوق الله وحقوق الآدميين؟

فأجاب بأن ذلك لا يسقط. فقال المعترض: أما حقوق الآدميين فلا تسقط. وأما حقوق الله تعالى فهو يغفرها وهذا باب سد رحمة الله تعالى عن العباد. وذلك يؤدي إلى أن لا يحج أحد. وقد أخبر النبي ﷺ فقال (من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) وذكر حديث يوم عرفة وتجاوز الله تعالى فيه عن الذنوب العظام، وأن الله سبحانه يسامح عباده في حقوقه بخلاف حقوق العباد، وقال بدليل أنه أسقط عن العبد الجمعة لكونه في خدمة سيده، وبدليل الحديث المروي (ان الظلم ثلاثة: ظلم لا يغفره الله تعالى وهو الشرك به، وأما ظلم الذي لايتركه الله تعالى فمظالم العباد بعضهم بعضا، وأما الذي لا يعبأ الله به شيئاً فظلم العبد بينه وبين ربه عز وجل).

الجواب: هذا المعترض جاهل لا يفرق بين حقوق الله المقربة إليه الموجبة لثوابه وبين معاصي الله المبعدة عنه الموجبة لعقابه. فإن حقوق الله تعالى هي حقوق الإيمان والإسلام وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت والصدقات والكفارات وأنواع العبادات. قال ﷺ (حق الله على عباده أن يعبدوه

ولا يشركوا به شيئاً، وحقهم عليه إذا [64 ب] فعلوا ذلك أن يدخلهم الجنة). وأما الذنوب فهي مخالفة الله تعالى ومعصيته، فالحج يسقط ذنوب المخالفة ولا يسقط حقوق الله كالصلاة والزكاة والحج والعمرة وصوم رمضان. فما أجهل من جعل طاعة الله وإجابته ذنوباً تُغفر، وإنما المغفور المخالفة لا عين الحقوق.

فمن ترك الصلاة والزكاة أو غيرهما من الحقوق فالحج يكفر عنه إثم التأخير لأنه هو المذنب، وأما إسقاطه لما استقر في الذمة من صلاة وزكاة ونذر وحج فهذا خلاف إجماع المسلمين. وحسبك بجهل من يخالف إجماع المسلمين ثم يزعم أن ذِكْرَ ما أجمعوا عليه سدٌّ لباب رحمة الله عن عباده منفّر عن الحج. ولو عرف هذا الغبي أن ذكر ما أجمع المسلمون عليه ليس بمنفّر بل هو موجب للمحافظة على حقوق الله تعالى والخوف والوجل الوازع من معصية الله لما زعم أنه منفّر.

ولو أفتى أحد من أهل الفتيا أن الحج يسقط شيئاً من حقوق الله لاجترأ العصاة على أن يتركوا كل حق من حقوق الله تعالى ثم يحجّون إسقاطاً لجميع حقوق الله تعالى. فالذي يوجبه الحج الذي اجتنب فيه الرفث والفسوق إنما هو إسقاط المعاصي والمخالفات، وليست حقوق الله معصية ولا مخالفته حتى تندرج في الحديث.

فتخرّج من هذا وجوب تعزير هذا الجاهل المحرّف لحديث رسول الله ﷺ عن صريحه[1] وما أجزاه ذلك حتى قال: من زعم أن الحقوق لا تسقط بالحج كان مؤيّساً للناس من الرحمة ويلزمه أن يكون المسلمون قد سدوا باب الرحمة لإجماعهم على أن الحج لا يُسقط حدود الله تعالى.

فمن أخّر الكفارة أو النذر أو الصلاة أو الزكاة أو الصوم عن أوقاتها التي أوجب الله تعالى فيها كان عاصياً بمجرد التأخير، فتلك المعصية هي التي يكفرها الحج المبرور. وأما إسقاط تلك الحقوق بالحج فهذا شيء لم يقله أحد من أهل الإسلام. وأضرُّ ما على المسلمين جاهلٌ مثل هذا يقول ما لم يقل أحد من أهل

(1) في أ و ب : عن صرفه، والإصلاح من ج.

الإسلام، ثم يفتي بأنّ ذكر ما أجمع المسلمون عليه سدٌّ لباب رحمة الله تعالى ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[1] وكفى به غباوة وجهالة **لا** يفرق بين الحق الذي هو طاعة وسبب قربة عند الله وبين المعصية التي هي مخالفته وسبب بُعْد من الله عز وجل.

وأمّا ما ذكره من الحديثين الأخيرين فليس بثابت فيُعتمد على مثله، وإن كان البخاري قد ذكر أحدهما في تاريخه، وفيه طعن ولم يصححه البخاري. والله يحول بين المسلمين وبين جاهل يضلهم ويغويهم، ويظن أنه يرشدهم ويهديهم.

قلت: ومثله ذكَرَ السبتي في المناسك عنه فقال: زعم بعض الجهلة أن الحج يُسقط ما في الذمة من الحقوق كالصلاة والزكاة وغير ذلك من الحقوق، وهو خرق للإجماع. وإنما يكفّر الحج المبرور إثم التأخير لأنه هو الذنب. أما إسقاطه لما استقر في الذمة من صلاة أو زكاة فلم يقل به أحد من علماء المسلمين، بل عليه أن يأتي بذلك كله. قال السبتي: ولقد أحسن ابن الصلاح في تنبيهه على الحديث ما أولع العوام بالترخص به ونصه: ولا يغتر بما روي (إن أعظم [165أ] الناس ذنباً من وقف بعرفة ثم ظن أن الله لم يغفر له) فإنه حديث ضعيف. قال: هو مما يغرّ الجهلة بالمعاصي. قال: وظن بعض الجهلة أيضاً أن قوله ﷺ (صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام) فتعدى إلى الإجزاء عن الفوائت حتى لو كانت عليه صلوات في مسجد المدينة أو المسجد الحرام يُوهِم ان ذلك يجزئه عنها وتبرأ ذمته. قال النووي: وإنما معناه فيما يرجع إلى الثواب فثواب صلاة فيه يزيد على ثواب ألف صلاة فيما سواه ولا يجزي عن الفوائت، وهذا لا خلاف فيه.

قلت: وظاهر هذه الأحاديث والكلام تباعات العباد الإجماع عليها أنها لا بدّ من الإتيان بها ولا تنوب هذه العبادات عنها وإنما يقع التردد. وهذا الكلام في

(1) القرآن: المجادلة 18.

التباعات التي بين العبد وسيده. وقد وقع في أول أحكام عبد الحق الكبرى من طريق ابن المبارك بسنده عن أنس بن مالك قال: وقف رسول الله ﷺ بعرفات وكادت الشمس أن تؤوب فقال (يا بلال أنصت لي الناس فقام بلال فقال أنصتوا لرسول الله ﷺ فنصت الناس فقال: معاشر الناس جاءني جبريل آنفاً فأقرأني من ربي السلام وقال: إن الله عز وجل غفر لأهل عرفات وأهل المعروض عنهم التباعات) فقام عمر بن الخطاب فقال يا رسول الله هذا لنا خاصة؟ فقال (لكم ولمن بعدكم إلى يوم القيامة) فقال عمر بن الخطاب: كثر خير الله وطاب.

وفي الحلية لأبي نعيم لما عرّف بعبد العزيز بن أبي رواح قال: أسند عبد العزيز عن عدة من كبار التابعين منهم نافع مولى ابن عمر فذكر بسنده عن نافع عن ابن عمر خطبنا رسول الله ﷺ عشية عرفة فقال (يا أيها الناس إن الله تعالى قد تطاول عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم وأعطى محسنكم ما سأل ووهب مسيئكم لمحسنكم إلا التباعات فيما بينكم. أفيضوا على اسم الله) فلما كان غداة جمع قال (والتباعات فيما بينكم ضمن عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله). فقال أصحابه: أفضت بنا يا رسول الله بالأمس كئيباً حزيناً وأفضتَ اليوم فرحاً مسروراً؟ قال: (سألتموني بالأمس شيئاً لم يجُدْ لي به، فلما كان اليوم الثاني أتاني جبريل فقال: يا محمد إن الله قد أقرّ عينك بالتباعات). ورواه من طريق آخر فقال فيه: (فإذا كان غداة جمع قال الله عز وجل للملائكة اشهدوا إني قد عفوت لهم التباعات وعلى النوافل).

فظاهر هذه الأحاديث اسقاط التباعات بما ذكره من أمر الحج لكن تأويله أن الله يُرضِي عنه خصومه ببركة الحج فيقضيها عنه، لا أنه يسقطها جملة وتفصيلاً فلا يطالب بها ولا تؤدى عنه. فيصان الإجماع عما وقع في ظاهر هذه الأحاديث. وكثير من مستغرقي الذمة يبحث عن هذه الأحاديث ليكون له بها وسيلة في إسقاط المظالم التي عليه للعباد بسبب الحج، لا سيما إن كانت لمعيَّنين فيغترّوا بذلك فلا ينبغي أن يخبروا بمثل هذا فيؤدي إلى إطلاق عنانهم في ظلامات الناس ثم يقول تُغسل ذنوبي كلها بالحج، وذلك زيادة وبال عليهم. إذ الحج إنما يكفر الذنوب

التي لا يجوز فعلها[65ب] أو تفريط في واجب وتأخيره عن وقته. كما ذكر عز الدين أنه لا يسقط الحقوق الواجبة. وإرضاء الخصوم عنه يتوقف على شرائط في الحج وتحصيلها عزيز فينبغي أن يبقى خائفاً وجلاً من عدم القبول، فضلاً أن يكفر الذنوب، فضلاً أن يحصل رضا الخصوم، وبالله التوفيق.

في نوازل ابن الحاج: يطلع الفجر في طول النهار إذا بقي ربع الليل وفي قصر النهار إذا بقي ثُمُنُه وفي اعتداله إذا بقي سُبُعُه.

قلت: لأن الفضلتين تابعتين للنهار، وهما ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، وما بين المغرب والعشاء، وهما كذلك في آلة الاسطرلاب في جانبي صفيحته حيث جرى الشمس ونظيرها.

وسئل ابن أبي زيد عن الرجل يكون معروفاً بترك الصلاة فيُوبَّخ ويُخوَّف بالله فيصلي اليوم واليومين ثم يرجع إلى تركها فيعاد عليه الكلام فيقول: إن الله غفور رحيم وإني مذنب، ويموت على ذلك هل يكون إماماً وتجوز شهادته أم لا؟ وهل يصلّى عليه إذا مات أم لا؟ وهل يسلم عليه إذا لقيه وتؤكل هديته ولا يفرق بينه وبين امرأته أم لا؟ وكيف لو كان هذا حال امرأته هل يسع زوجها المقام أم لا؟ وكيف إن خاف إن طلقها أن يطلب بمهرها ولايجد ما يدفعه إليها.

فأجاب بأنه يصلَّى عليه وتؤكل[1] هديته ولا يفرّق بينه وبين امرأته ولا يصلى خلفه ولا تجوز شهادته. وإن كان هذا حال زوجته فيستحب له فراقها.

قيل له فالرجل ينقر صلاته وهو أكثر شأنه فلا يتم ركوعها وسجودها، فيعاتب فينتهي ثم يعود، فهل تجوز شهادته وإمامته ويسلم عليه؟

فقال: لا تجوز شهادته ولا إمامته ويسلم عليه.

وسئل التونسي هل للمغرب وقتان أم لا؟

فأجاب: خرّج مسلم بأن لها وقتين: غروب الشمس وآخر وقتها غيبوبة الشفق. وقد أخذ به غير واحد من أصحابنا منهم أشهب وابن مسلمة وابن الجهم،

---

(1) ثلاث كلمات سقطت من أ.

وهو مفهوم قول مالك في الموطأ وفي المدونة في غير ما سؤال؛ منها مَن خرج من قرية يريد قرية أخرى. ومن مسألة جمع المسافر في الصلاة. الثاني وما حكيت من قوله في الظهر والعصر وحكاه غير واحد من أصحابنا البغداديين والتأخير لا يؤثم عليه غير أنها أول الوقت أفضل.

وفي أحكام ابن الحاج: إذا ذَكَرَ صلاة الصبح والإمام يخطب فليقم ويصليها بموضعه ويقول لمن يليه: أصلي الصبح، إن كان ممن يقتدى به وإلاّ فليس عليه ذلك. ولو ذكرها في صلاة الجمعة تمادى وصلى ما نسي، وفي إعادة الجمعة ظهراً اختلاف.

وسئل عز الدين عن تأخير الظهر إلى العصر لأمر مهم أخروي أو مباح دنيوي من غير سفر ولا مرض ولا مطر يجوز أم لا؟ ولو على وجه، وإذا أخر الصلاة وقُلْنا بالصحة هل يكون أداء أو قضاء.؟

جوابها: لا يجوز تأخير الظهر للعصر لغير خوف ولا مرض ولا سفر عند أكثرالعلماء، خلافاً لأهل الظاهر وابن عباس. وقد ورد فيه حديث صحيح تأوّله الجمهور بأنه أخّر الظهر فيه إلى آخر وقتها وقدم العصر لأول وقتها فاجتمعت الصلاتان لذلك.

قلت: ما ذكره من عدم تأخير الظهر هو مذهب إمامه الشافعي ان متعلق وجوب الصلاة أول الوقت ولا يجوز تأخيرها، وألزم أن من أخّرها لآخر الوقت يعد قاضياً. ومذهب أبي حنيفة أن متعلق الوجوب آخر الوقت وألزم بأن من قدمها [66أ] صلاها قبل وقتها. ومذهب مالك أنه يجب وجوباً موسعاً التخيير فيه للمكلف[1] فمتى ما شاء أوقعها فله ذلك، وهو ظاهر الأحاديث من قوله (ما بين هذين وقت) وأحاديث صلاة جبريل بالنبي ﷺ في أول الوقت وآخره.

واختلف المذهب عندنا هل يجوز تأخيرها بشرط العزم على فعلها أو لا؟ يحتاج ليدل فيها ما بعد وقتها المختار إلى الإصفرار مكروه عند الأكثر وبعد

---

(1) كلمة سقطت من أ.

الاصفرار فيها وفي العصر وهو قولان بالكراهة والتحريم.

ونقل اللخمي الإجماع أن تأخيرها إلى الغروب حرام ومؤثم فاعل ذلك لقوله تلك صلاة المنافقين، وللمتأخرين كلام يُنظر في أمهاتهم.

وأجاب السيوري بخطه: يلزم كل من يقدر على إقامة الحق إقامته ومن إقامة الحق أن يوكل بالأوقات من يفهم ويعرف الأوقات كلها ممن يوثق به ويؤمر من سواه الإقتداء به ولا يسبقونه بالأذان وينهون عن ذلك، أعني عن سبق من يفهم ويوثَق به، فإن انتهوا وإلاّ تُوُعِّدوا، فإن عادوا سُجنوا حتى ينتهوا. وأجاب أبو الطيب بأن هذا من أولى ما ينظر فيه ولا يُؤَمَن على الأذان الذي يقتدي به الناس إلاَّ مأمون عالم بالأوقات فيكون هذا المبتدي ومن سواه تبع له ومن تقوى ذلك بعد النهي عوقب ومن قدر على ذلك وجب عليه النظر فيه.

وأجاب التونسي : لا يجوز لأحد قدر على الكلام فيما ذكرت أن لا يتكلم عليه، وانه أمر عظيم. وقد عاينّاه ورأينا من لا يعرف الأوقات ينادي إلى الأذان من غير أن يتحقق الوقت فيه فيؤذن تارة قبل الوقوع وتارة بعده. وذلك الأمر لا يحل ولا يجوز أن يكون من يقتدى به في الأذان إلا عالماً بالأوقات ورعاً، لأن الناس يفطرون بأذانه ويقتدون بأذانه في صلاتهم وأيمانهم وعدد نسائهم. فلا يجوز هذا الأمر العظيم إلاّ لعالم بالأوقات متحرّ في دينه. ولا يجوز أن يُترك الجاهل بهذا يبتديء بالأذان، وينهى عن ذلك أشد النهي فإن عاد أُدِّبَ لذلك أدباً وجيعاً. ويختار لابتداء الأذان رجل صالح عالم بالأوقات، ويُتقدم للمؤذنين ألاّ يسبقوه بالأذان. فإذا أذن هذا العالم بالأوقات أذّن الناس بعده. فإن تقدمه أحد بعد التقدمة إليه أن لا يتقدمه أدّب أدبا موجعاً. ولا يجوز أن يكون المؤذن إلا عدلاً عالماً بالأوقات لأن الناس يصلون بأذانه ويفطرون. فإذا كان غير عدل لم يؤمن أن يؤذن قبل الوقت. وإذا كان جاهلاً ـ ولو كان عدلاً ـ فقد يظن أن أول الوقت دخل فيؤذن فلا بد أن يكون عدلاً عالماً بالأوقات إلا أن يؤذن الجاهل بعد أن يسمع عالماً أذن فيكون اقتداء به.

وأجاب ابن محرز بان تقليد من لا يعرف الأوقات ولا سيما إن كان غير مأمون فلا يجوز ذلك ومن صلى بتقليده لم تجز صلاته.

وسئل التونسي عن رجلين من أهل القرآن تكلما في قوم جهال من المؤذنين لا يعلمون الأوقات ولا يوثق بهم غير مأمونين ولا تجوز شهادتهم وهم يقتدى بهم في الأذان. فقال أحد الرجلين هؤلاء الموصوفون بما ذكر لا يقتدى بهم، فقال له الآخر: من لا يتبعهم فهو منافق. والرجل الأول ظهر له كثرة جهلهم لعلمه بنظر الأوقات، فهل يلزم القائل من لا يتبعهم [66ب] فهو منافق أدّب لأذاه هذا المسلم وسفهه عليه أم لا؟ وما قدر الأدب؟

فأجاب: يلزم القائل ما ذكرتَ الأدب لجهله بأن غير العدل يُتبع ولأذاه هذا الرجل قائل الحق لجهله من لا يقتدى به بموجبه فسمّاه منافقاً. فيبالغ في عقوبته لجهله وجرأته وأذاه، وبالله التوفيق.

وسئل أبو الطيب عبد المنعم بن محمد الكندي عما يلزم في القبلة.

فأجاب بأن من غاب عن القبلة لم يكن المأخوذ عليه إصابة عين القبلة وإنما عليه الاجتهاد في الجهة التي هي فيها. ويقصد الاستدلال على عينها إن وجد إلى ذلك سبيلاً، فإن أصاب عينها فذلك وإن أصاب الجهة فهوالذي عليه.

وأجاب التونسي بخطه من عاين القبلة لم يجز أن يستدبرها ولا يصلي إلاّ إليها. ومن غابت عنه الكعبة فإنما هو مجتهد فيصلي إلى الجهة لا أنه يستقبل عين الكعبة لأن مسافتها قدر يسير. وأهل الأوقات يقيمون في جوامعهم صفوفاً. لا شك أن جهة الصف يخرج من الكعبة وإنما يصلون إلى جهتها. واستقبال القبلة إنما هو فرض مع الذكر على تأويل فإن لم يعد إلا في مثل المسايفة فغير لازم وكذلك هو فرض مع الذكر على تأويل بإن لم يعدّ إلا في الوقت.

وكذلك إذا اجتهد فثبت أنه صلى إلى غير القبلة، وقد أبيح في النوافل في الصلاة في السفر حيث توجهت به دابته لقوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ

ٱللَّهِ﴾(1). وأما من اجتهد فصلى إلى القبلة ثم تبين أنه صلى لغيرها مستدبراً أو مشرّقاً أو مغرّباً فيعيد في الوقت عندنا. لأن ما كُلِّف من الاجتهاد عمله ولو انتقل عنه لانتقل لاجتهاد مثله يَعْرُض له الخطأُ أيضاً. ولو كان بمكة أعاد أبدا لأنه يرجع لليقين، فأشتبه الحكم، بخلاف النص فيرجع فيه إليه.

وأجاب السيوري أن من صلى وهو شاكّ لزمته الإعادة إن لم يجتهد كما يجب عليه. واجتهاده بغير دليل لايجزيء لأنه حزر وظن وهو لا يُغْنِي من الحق شيئاً. فإن صلى الأعمى برأي نفسه وجبت إعادته وكذلك العامي. وهو مذهب مالك وأصحابه.

ومن صلى ركعة باجتهاده ثم تغير اجتهاده لجهة أخرى أتم الصلاة وأجزأته، وفيه اختلاف عندنا. لكن هذا الصحيح عندي، لأن بعض الصحابة دخلوا في الصلاة لبيت المقدس ثم بلغهم النسخ وهم فيها فداروا للقبلة في بقيتها. وهو مذكور في الصحيح. ومن غاب عن الكعبة فقيل يتحرّون عينهاوقيل جهتها وإن خرجت عن الكعبة. وكانهم يعتقدون أن الجوامع بالأمصار تتّسع صفوفهم أكثر من مسافة الكعبة فيبعد أن يصلوا إلى عينها.

وفي أسئلة القفصي : وإن لم يتغير اجتهاده فلا يجوز له النقلة إلى الإجتهاد الأول. وقال آخرون :يجب أن يقصدوا كلهم عين الكعبة وليس من قرب من الشيء بمنزلة من بعد منه. ألا ترى أن النجم يراه كل أحد من كل جانب على حد سواء للبعد. وقد نص الله على الصلاة لغير القبلة للضرورة كالمسايفة قال الله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾(2). فالمصلي إلى غير القبلة ناس أو مجتهد مخطيء معذور ويعيد في الوقت استحباباً، والقياس لا شيء عليه. وثبت في الصحيح أنه ﷺ كان يصلي النافلة في السفر على راحلته حيث توجهت به وإذا جاءت الفرائض نزل وصلى بالأرض وأوتر على البعير.

---

(1) القرآن : البقرة 115.

(2) القرآن : البقرة 239.

وأجاب أبو سعيد ابن القابسي : الفرض إنما هو إلى الناحية التي فيها الكعبة ولا[67أ] يجوز أن يقال لمن صلى من بُعْد إلى الكعبة أن يطلب منه عينها، لأنه غيرمقدور عليه ولا يمكن، بدليل أن ينظر جدار الكعبة قد علم ومن صلى من بعد عنهاوجد صفاً طويلا يعلم أنه أطول من جدار الكعبة[1] فلابد أن يكون بعض الصف خرج عن محاذاتها وهو معلوم ضرورة. فدل أن المُرَاعَى فيها بَعْدَ عينها الناحية التي بها الكعبة فقط. وفي الحديث (أنه أتى إلى أهل قباء وهم يصلون لبيت المقدس على الفرض الأول فأخبرهم عنه عليه الصلاة والسلام أنه قد نزل عليه قرآن باستقبال الكعبة فاستداروا في الصلاة قِبَلَ الكعبة) ومعلوم أنهم استداروا للناحية لأنه الممكن حينئذ إذ لا يمكنهم تحقيق النظر في مقابلة الكعبة أو تدقيق حساب لطول الأرض وعرضها ومسافتها بل اقتصروا على الناحية والجهة التي بها الكعبة. إذ علمنا نحن الآن بالمشاهدة أن الكعبة منا في الجنوب ولم نعلم تحقيق المكان المقصود من ناحية الجنوب، وجب أن من صلى إلى الجنوب متمكناً إليه أو منحرفاً يميناً أوشمالاً ـ مالم يشرّق أو يغرّب ـ قد صلى إلى القبلة. إلا أن الاقتداء بجامع القيروان الذي نصبه الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وجعلوه إماما للناس أولى وأصحّ.

قلت : قوله وجب أن من صلى إلى آخره فيه نظر على القول بمراعاة المُعَيَّن.

وأجاب ابن محرز القيرواني : المأخوذ علينا في أصل الشرع الاجتهاد في رسم القبلة بحسب ماكانت العرب تعرفه. فإذاكان الذين نصبوا لنا سَمْتَ القبلة قد نصبوها بحسب ما كانت العرب تعرفه وجب أن يكون هو القبلة وإن خالف ما تخرج إليه المعرفة بتدقيق أصحاب النجوم ومعرفة الأفلاك وحركاتها وذلك أن من صلى بحسب ما أمر به فلا عليه أن يوافق إصابة جهة بعينها دون جهة.

وأجاب أبو سعيد بن عبد الرحمن القابسي أيضاً أن من بعد عن الكعبة ففرضه

(1) جملة سقطت من أ.

الصلاة إلى الناحية التي فيها الكعبة، وقد علمنا أن الكعبة[1] من بلدنا ومن مصر والمدينة فيما بين المشرق والمغرب. فمن صلى إلى الناحية التي هي بين المشرق والمغرب وهي الجنوب فقد صلى إلى ناحية الكعبة. غير أن الواجب اتباع السلف فيما رسموه من غير أن يكون من صلى في هذه المساجد المنحرفة عن جامع القيروان مصلّيًا إلى غير القبلة. وجامع القيروان اجتهد في قبلته الناس والصحابة الموثوق بهم وصلوا إليها واتبعهم مَن بعدهم على ذلك حتى وصل إلينا. فوجب الاقتداء بهم وتسليم ذلك إليهم وردُّ ما خالف ذلك إليه.

وما لم تكن لنا قدرة على معرفة حقائق الأسباب والاعلام التي يُعرف بها سمْت القبلة البيت الحرام رجعناإلى تقليد من تقلّد ذلك وكفانا معرفة النظر فيه. ويجب على أهل كل بلد قبلتهم مخالفة لقبلة جامع القيروان أن ينحرفوا إذا صلوا حتى يكونوا قد استقبلوا قبلة جامع القيروان. هذا هو الصواب. فإن لم يفعلوا ذلك وصلّوا غير منحرفين فصلاتهم ماضية.

وأجاب التونسي أيضاً أمّا مابين المشرق والمغرب قبلة فقد رُوِيَ ذلك ولا فرق بين المدينة وغيرها في ذلك. ولعل القائل بذلك أراد في غير مكة من المدينة وغيرها. وأمامكة فمعاين لا يحتاج إلى تحر لأنه مواجه لها فيكون ما بين المشرق والمغرب في غير مكة للبعد.

وعن بعض المتأخرين وأظنه القفصي قال [67ب] تأويل هذا عندي أنه أراد بالمدينة المدائن والبلدان والجهات التي تقع مكة منهم فيما بين المشرق والمغرب في جهات دون جهات. والأدلة على قبلة أهل كل بلد عند أهل العلم بذلك معروفة.

وفي الجامع الصحيح للبخاري قال: باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق ليس في المشرق ولا في المغرب لقول النبي ﷺ (لاتستقبلوا القبلة بغائط أو بول ولكن شرّقوا أو غرّبوا).

---

(1) عشر كلمات سقطت من أ.

وكُتب لأبي سعيد القابسي أيضاً: ما تقول فيما جاء عن عمر بن الخطاب أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة إذا استقبل البيت، هل هو في مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام؟

فأجاب لا شك أن المراد بما حكيته عن عمر إنما هو في المدينة والشام ومصر ونحو ذلك قوله عليه الصلاة والسلام (إذا جاء أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة بفرجه ولا يستدبرها ولكن شرقوا أو غربوا لافي المشرق ولا في المغرب) يريد أن التشريق والتغريب لا يكون في المشرق والمغرب وإنما يكون في المدينة ونحوها. قال : والناحية عندنا ومصر والشام والمدينة هي الجنوب فتجب الصلاة إليه، إلاّ من اتسع في علم الهندسة في الأرض ومعرفة ما يتكلمون عليه من الأقاليم والعرض الذي يرتبون به مايوجب الانحراف يميناً وشمالاً. وهذا يحتاج إلى علم لاقدرة لي عليه. فلذلك سلمت إلى تقليد من تقدم من الأئمة وهم الصحابة الذين نصبوا القبلة بالقيروان. ولم يتقدم إلى مكاشفة أحد من شيوخنا عليه.

وأجاب أبو الطيب الكندي أيضاً بأن جميع البلدان النائية على مكة إنما تؤخذ القبلة بها باجتهاد وتحر واستدلال بالنجوم أوبمهبّ الرياح وغير ذلك مما يرى كل قوم أنهم يتوصلون به إلى المواجهة أو مقاربتها فيما يتقارب من هذا اختلاف ولم يتباين شرع فيه ولايؤخذ بعض الناس بالرجوع إلى بعض وكل منهم مصيب لما كلِّف من ذلك. وماتباعد من ذلك وتباين يجب الرجوع فيه إلى أوثق الأدلة على معاينة الكعبة. وقد بلغني عن الشيخ أبي عبدالله بن شعبان وكان معتنياً بهذا الشأن أنه كان يقول : قبلة جامع القيروان مغرّبة عن القبلة التي يوجبها القياس على ماذكره أصحاب الحساب. وكذا وجدته أنا كما ذُكر. لكن إنماهذا على تسليم أصول هذا المعنى والنظر فيه من جهة الهندسة ولم يتكلف الناس ذلك. وعلى كل حال فقبلة القيروان أصح قبلة أسست بالمغرب وفيها تغيير يسير من جهة البناة.

وأجاب الصائغ عن معرفة القبلة ببلاد إفريقية فقال :القبلة في موضعهاإنما ينظر إليها في الطلوع عند منتهاها في نصف دجنبر ورجوعها فيه. فالموضع الذي تطلع منه هو القبلة. هكذا ذكره غير واحد من المتقدمين ممن له بهذا العلم عناية.

قلت: وكذا ذُكر في الطرر عن أبي إبراهيم في قبلة قرطبة.

وأجاب عبدالمنعم أيضاً فقال: قبلة القيروان مطلع قوس النعائم منه. لأن مطلع النجوم لايحوَّل وأوقات طلوعها يحوّل، ومطلع الشمس في دجنبر أيضاً قبلة القيروان. وغاية طول الليل وقصر النهار[68أ] في نصف دجنبر. وغاية طول النهار وقصر الليل في نصف يونية.

قلت: فالأول إذا مضى ثلاثون يوماً في الشتاء، وهو المنقلب الشتوي إذا حلّتْ الشمس برأس الجدي. والثاني إذا مضى ثلاثون يوما من الصيف إذا حلّتْ الشمس برأس السرطان، وهو المنقلب الصيفي. قال: والاعتدال في الربيع في نصف مارس. والاعتدال في الخريف نصف اشتنبر.

قلت: فالأول إذا دخلت الشمس برأس الحمل، والثاني إذا حلّتْ برأس الميزان وهو سابع الشهر منه.

قال القفصي: فأخبرته بماوقع في الواضحة من ذلك قال: كان ذلك في ذلك الزمان وهو الآن كما أخبرتك لأن ذلك يحول في الأزمنة. فقال: فأما رجوع الشمس فهو قريب من أنصاف الشهر في هذا الوقت ولا يصح توقيت يوم بعينه لايزول عنه لانتقاله، وماقيل إنه في اثنين وعشرين أو أربع وعشرين فأمرٌ كان قديماً ثم انتقل.

قال القفصي: وإن أردتَ معرفة القبلة أيضاً فاختبر الشمس عند رجوعها في شهر يونية فاعرف الموضع الذي تغرب فيه فاستدبره فماقابلك حين استدباره فهو القبلة. وجرّبَه عبدالمنعم فرآه صواباً. قال: ورأيت بخط أبي عبدالله بن لطيف ـ وكان إماماً فاضلاً ـ أن قبلة مصر والإسكندرية والقيروان وما وراء ذلك إلى الميزان. ويستدل من النجوم من أن القلب إذا طلع تلقّى الوجه. وذكر غير هذا أيضاً. وإن اختبرتها بالقطب فجعلتَه على طرف كتفك الأيسر من آخر الظهر فما قابلك فهو موافق لقبلة جامع القيروان.

وسئل السيوري أيضاً عما نُقل عن بعض كتب الشافعية وهو استقبال القبلة

وجهان أحدهما معاين للبيت فلا يجزيه إلاّ استقباله بعينه في الفرض والنفل لأنها كالنص الذي لايجوز معه اجتهاد. والثاني غائب لا يُقدر على رؤيته ففرضه التوجه نحو الكعبة بالاجتهاد كلما أراد الصلاة لقوله تعالى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[1]. والغائب لا سبيل له إليه إلاّ بالاجتهاد، كالمجتهد في نازلة لانص فيها بالدلائل المنصوبة لذلك، فإن استند لغير دليل فلا يجزيه كالعامي والأعمى يصليان برأيهما، لأنه حَزرٌ وظنٌ ولايغني من الحق شيئاً. فإن اختلف مجتهدان في القبلة كانا كالمجتهدين في النازلة فإن لم يكن أحدهما مجتهداً وجب عليه تقليد الآخر، كالأعمى مقلداً من يوصله للقبلة. كما أن العامي يقلد في النوازل العالم لأنه لمّا فقد في حقه الدليل وهوالعلم بالكتاب والسنة والإجماع والأصول وجب عليه تقليد العالم بها.

وإن كانا مجتهدين ففيهما قولان ؛ أحدهما أنه يقلد العالم بالقبلة كالأعمى. والثاني لا يجوز له تقليده لأن الآلة التي يدرك بها القبلة وعملها الآخر[2] هو النظر والأعمى لا بصرَ له. وهكذا لو كانا عالمين قد جهل أحدهما القبلة وعلمها الآخر ففيها قولان أيضاً أحدهما أنه يقلده كالعامي ولأن العالم قد يسقط عنه فرض النظر في هذه النازلة لقيام غيره بها كفرض الجهاد. والثاني أنه لا يقلده لأن معه من الأصول ما يوصله إلى العلم بها كعلم الآخر بخلاف العامي لأن تعليم الأصول يطول فلذلك ساغ له التقليد.

فأجاب بأن هذا الذي حكيته صواب إلاّ قوله في العاميَّيْن البصيرَيْن فإن الصواب فيهما تقليد من هو أعلم بالقبلة. وإن كان القاضي ابن الطيب اختار أن لا يقلد العالم إذا استوت حالهمافي كمال آلة الاجتهاد فيمايخصه وإن خاف فوات الفرض عليه. ومن الناس من أجاز ذلك وفعله في هذه المسألة كالعامي في هذه الصلاة. وما ذكرت من فعل الأعمى يصلي برأيه فصواب وهو مذهب مالك وأصحابه. انتهى كلامه.

---

(1) القرآن : البقرة 144 و 150.

(2) كلمتان سقطتا من ب.

قلت: قال ابن القصار: ويجوز تقليد محاريب البلادالتي تكررت صلواتها ونصبتهما الأئمة. وهذا يدل على أن من انحرف بجامع الزيتونة نحو المشرق فخطأ وكذا جامع القصبة لكن الأئمة استمروا عليه. فالصلاة لقبلته أولى.

وذكر لي الأستاذ أبو فارس عبد العزيز الفاسي حين مرّ بنا بتونس أن قبلة جامع الزيتونة على قبلة مدينة رسول الله ﷺ وقبلة بيت المقدس، وانه اختبر ذلك بالأعمال. وكان عارفاً بعلم الأوقات والهندسة وأقام بالشام وغيره سنين واشتهر بها. ويحكى أن الشيخ الصالح أبا محمد الخلاسي رحمه الله لما خرج للحج كان لايصلي حتى يأخذ سمت القبلة حتى وصل إلى القيروان فكان يصلي تقليداً لقبلتها. قال: لأن الصحابة اختطّوا قبلتها ومضى عليها عمل أئمة القرويين المتقدمين والمتأخرين. وهوالذي رأى أن قبلة جامع المنارة بالمرسى بقرطاجنة فيها انحراف لناحية المغرب فعلّم فيها علامة القبلة عنده لِمَا أداه إليه اجتهاده .

وكذا حكى القفصي في أسئلته عن جوامع بالقيروان رأوْا فيها انحرفاً عن قبلة الجامع الأعظم وعدّدوها. وكذا مساجد بقفصة لكن مع كونهم رأوها منحرفة علّموا فيها علامة الانحراف ولم يغيّروا شكلها لأن الأولى وضعت اجتهاداً والثانية كذلك فلا يُبْطِل الاجتهادُ الإجتهادَ، كما أن الظن لايُنقَض بالظن في الأحكام على الأظهر.

وقد حكى ابن شاس فيه خلافاً في مسألة الأواني إذا التبست وتغير اجتهاده فيها. وهي مأخوذة من حكم القاضي إذا تغير اجتهاده في الحكم بنقض الأول أم لا؟ وهي مسألة فيها اضطراب بين الأئمة مذكور في أول أقضية المدونة. وهذا مالم يظهر فساد اجتهاده بيقين كما تقدم في مسألة المعاين. كتغيير اجتهاد الحاكم إلى اليقين والقطع كظهور مخالفة للكتاب والسنة والإجماع أو القياس الجلي .

وقد شاهدتُ بالزلاج قبوراً بعضها قائم على بعض فكان شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ يقول: كانوا يرون فضل أهل تونس فلايدفنون إلا باجتهاد في القبلة. وهذا كله ظاهر على القول بوجوب السمت وهو قول ابن القصار.

وأما على قول الأبهري القائل إن المطلوب الجهة فالأمر في ذلك خفيف

ويحتمل أن يكون ذلك على قول ابن القصار فإنه قال : ان كثرة المسامتين لها ممكنة لكثرة المسامتين لكوكب معين ـ كما تقدم ـ لا سيما مع البعد. وقال المازري: أراد ابن القصار مانقل عن النظام أن كل جزء من محيط الدائرة مُسامِتٌ لمركزها بحيث ينطبق مما سال لمركز من جميع جهاته. وقد ردّه المتكلمون بأن طرف الخط من جهة المركز أضْيَق من طرفه من جهة الدائرة.

وإن أراد كون البيت بمرأى من كل مصلٍّ لولا البعد والحائل فمسلّمٌ وكان كل مصلّ مسامتاً ببصره لا بجسمه. قال شيخنا: وهذا الصواب أن يكون جزء من سطح وجه المصلّي مسامتاً للبيت بحيث يجمع وجهَهُ والبيتَ خطٌّ مستقيم منه إليه، ويعرف ذلك بتميز السمت من الجهة. فالسمت هو المجموع من [69أ] بنائه وهوائه وهو المسمى عندهم بمسقط الحجر. أي إذا سقط حجر في محل من أعلاه لم يسقط إلاّ عليه فمهد هذا الحجر وهوائه وجهة الشيء هو الخط الحادث مما يذكر وهو أن الناظر إلى جسم معين خارجٌ بصره إليه على خط مستقيم على زاوية قائمة ثم ينقل بصره إلى عين ذلك الشيء وهو بمحله ذلك فلا بد أن ينتهي بصره إلى نقطة لايتعداها. وكذا إنْ نقل بصره كذلك إلى شماله فبالضرورة يحدث بسبب ذلك خط مستقيم طرفاه[1] النقطتان المذكورتان فهذا الخط هو جهة الشيء.

ثم أقول: استقبال الشيء هو بحيث يكون بصرالمستقبل للشيء واقعاعلى الشيء مطلقاً، وذلك ملزوم لخط مستقيم واصِل بين وجه المستقبل للشيء وبين جرم الشيء المستقبل لا يقيّد كونه على زاوية قائمة، فموجب السمت يوجب كون المصلي بحيث يقع بصره على جزء من الجهة، وهو أوسع وأعظم من السمت. فبهذا يتضح افتراق القولين.

قال: واستشكل عزالدين تصور القولين من الجهة أو السمت بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لايطاق، بل إذا أنتج الإجتهاد جهة غلب الظن بأنه وراءها وجبت إجماعاً. ووجوب الجهة بالإجماع يُبطِل وجوب السمت بدليل إجماعهم

(1) في أ إضافة لا معنى لها نصّها : وكذا إن نقل بصره النقطتان.

على صحة ذوي صف مائه ذراع وعرض البيت خمسة وعشرون[1] ، فبعض الصف خارج عن سمته قطعاً.

وأجاب عن هذا الاستشكال بوجهين الأول بأن معنى وجوب الجهة وجوب مقصد إن بَانَ خط البيت لم يعد ومعنى وجوب السمت وجوبها وسيلة لعين البيت إن بان خطؤه أعادوا. والوجه الثاني إنّ الواجب الاستقبال العادي الحاصل في نظر ذوي صف طويل بعيد عن محله لها لا الحقيقي إذ لو قرب منها بان بطلان استقبال أكثره إياها. وصوّب هذا القرافي وزاد : إنّ البيت لمستقبليه كمركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز محيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما في البعد.

واستشكل شيخنا قول عزالدين ودعواه الإجماع، فينظر في مختصره.

فيتحصل من هذا أن تصور القبلة فيه أربعة أوجه ؛عين البيت وسمتهاوهو مجموع عينه وهوائه والجهة وفيها تفسيران؛ ما تقدم لشيخنا وهوالخط المستقيم طرفاه نقطتان هما منتهى يمين المستقبل وشماله، وتفسير القرافي وهو أن البيت مركز الدائرة محيطة به من كل ناحية فتلك الدائرة جهة لذلك البيت.

وماقاله شيخنا في الجهة أوسع لأن الخط المستقيم أوسع في المسافة من الخط المحدب. وظاهر كلامهم أن عين البيت مجمع على عدم التكليف به مع البعد. وأما السمت فعلى تفسير القرافي وعزالدين أنه أيضاً غير مراد، وعلى تفسير شيخنا يتصور فيه القولان، والله أعلم.

ومحراب مسجد المدينة قطعي يتعدل به من أراد تحصيل القبلة في تلك الأماكن. في العتبية أن جبريل أقامه للنبي ﷺ. وفي سماع أشهب أن قبلته من البيت ميزاب الرحمة.

وفيما ذكرناه كفاية.

وسئل عز الدين عمن شك في مفروضاته من صوم وصلاة هل أتى بها أو بشروط صحتها في أول بلوغه أم لا؟ فهل يجب عليه أن يقضي ذلك أم لا؟ وإذا

---

(1) في أ و ب : خمسة، والإكمال من ج.

وجب فإلى أي وقت يقضي؟ وهل التطوع أولى منها إن لم يجب؟ وما أداه من الفروض في زمن كان عالماً فيه بشروط الصحة والظاهر عنده أنه أتى [69ب] بها فهل يستحب له إعادة تلك الصلوات بنية الفرض والتطوع أم لا؟

فأجاب بأن من شك في الإتيان بشيء من أركان العبادات الواجبة أوفي شرط من شروطها لزمه الإتيان بذلك بنية الفرض، وإن نوى التطوع لم يجزه، ولا يستحب الإعادة لمن عرف الأركان والشرائط ولم يشك في الإتيان بها لأنه خلاف ما درج عليه السلف الصالح، وابتدأ التطوع خير من قضاء ذلك.

وسئل ابن أبي زيد عمن اشترى ثوباً ملبوساً من السوق هل يغسل أو يُنْضح أولا وهو مجهول؟ وكيف إن كان في الأسواق يهود أونصارى واختلطوا مع المسلمين في لباسهم فاشترى ثوباً كذلك هل يصلي به كذلك أم لا؟

فأجاب: له الصلاة به إلا أن يستريب أمراً فيغسله أو يكون الغالب في البلد النصارى أو يبيعه من يكثر شرب الخمر وقد لبسه فليغسله.

قلت: في المدونة لابأس بالصلاة بما نسجه أهل الذمة لابما لبسوه، زاد في الرواية مضى الصالحون على ذلك. وقال ابن عبد الحكم: وكذلك مالبسوه ويصلى به. ابن رشد: فيحمل على مالم يغب عليه ولم يطل لبسه. واختلف في صلاته بمالبسَهُ في كفْرِه ولم يعلم له نجاسة. فقال زياد بن عبدالرحمن : لابأس أن يصلي به، وقال أشهب : لايصلي به.

وعن ابن العربي: تجوز الصلاة بما نسجه الكافر الذي تؤكل ذبيحته إجماعاً. وأما المجوسي فكذلك عندنا. وأماذووا الصناعات منهم مثل من يقص الملف والخيّاط ونحوه والصاغة في الحلي والدراهم يمسها بيده أو فمه. فكان شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ يفتي بغسل كل مالبسوه لأن الغالب عليهم عدم التحفظ من النجاسات ولاضرورة تدعو إليهم لاستغناء المسلمين عنهم بمثلهم من المسلمين. وكان غيره يفتي باغتفار هذا كله قياساً على مانسجوه وأكل المائع من أطعمتهم وغير ذلك مماهو مباح، لاسيما إن كانت صنعتهم يفتقر إليهم

فيها كالصّواغين في الأغلب. وكذا كانوا يسألون عن طبخ الخبز في الكوش التي يخالطون المسلمين فيها.

والصواب: الجواز في ذلك كله لأن الدليل الدال في جواز أكل طعامهم وهو ظاهر القرآن في طعامهم ومانسجوه للعمل يبيح ذلك من باب قياس لا فارق في الحقيقة. وكذا لما يحكى عن الشيخ الصالح أبي محمد المرجاني أنه كان يتوقّى الصلاة بجنب من يلبس الملف ويعلل ذلك بما يذكر أن فيها من شحم الخنزير، بدليل أنهم يجعلونه حفظاً للإبَر ولا تصدأ به. وهو إغراق في الورع. والحق في اتباع السلف الصالح ولم يأت عنهم الحفظ في مثل هذا بل أتى عكسه في مسألة النسج وأكل الشحوم والأطعمة وصلاتهم بالسيوف وفيها آثار دمائهم، وصلاة النبي ﷺ في الجبّة الشامية إلى غير ذلك.

وفي تبصرة اللخمي: جميع ثياب النوم وملابس شارب الخمر ومن لايصلي ومايحاذي الفرج ممن لايحسن الاستنجاء من العوام، وزاد بعض القرويين المتأخرين: وما تحت الفرج ممايصيبه البلل عند الجلوس كل ذلك نجس. وجل النساء غير مصل، ولباس رأس من لايصلي أخف من غيره. ابن العربي: وثوب الصبي عندهم نجس قال والصواب إن استقل بنفسه فهو نجس وإن لم يستقل فهو طاهر لأن حاضنته تنظفه. دليله الرواية في حمل الولد في الصلاة وهو المذكور في حمل [70أ] أمامة[1]. أبو عمران: معناه أن الولد كان طاهراً ولو لم يشغله في الفريضة أجزأه. اللخمي: وإن شك في حال لابسه فإنه يغسل استحباباً واحتياطاً. وإن اشترى ثوباً جديداً فوجده نجساً فهو عيب وإن كان قديماً يفسده الغسل فهو كذلك وإلاّ فلا يرد.

وسئل أبو محمد عمن تدبّ عليه القملة وهو في الصلاة في المسجد أو خارجاً عنه هل يصرّها أو يلقيها أو يتركها ومايصنع بها؟ وهل المكتوبة وغيرها سواء أم لا ؟

---

(1) هي أُمامة بنت أبي العاص القرشية. صحابية، كان رسول ﷺ يحملها في الصلاة عندما كانت صغيرة رضيعة. ابن الأثير : أسد الغابة 5 : 400.

فأجاب: إن كان في غير المسجد فقيل يصرّها، وأحبّ إلينا أن ينقلها من موضع لآخر ولا يصرّها.

قلت: ولم يتكلم إذا وجدها في المسجد وهو في الصلاة. وقد حكى بعض شراح الرسالة أنه ينقلها أو يصرّها إن أمكن ولم يكثر عمله. وجائزاً له قتل قملتين أوثلاثة لاأكثر إن اضطر إلى ذلك ولم يتكلم هل يرمي قشرها في المسجد أوفي ثيابه؟

وكان شيخنا الشيخ الفقيه أبوالقاسم الغبريني ـ رحمه الله ـ يفتي بأن قشرها نجس، وينقله عن ابن عبد السلام ويقول حامل القشر بمنزلة من صلى بنجاسة، فيفترق عمده من سهوه. وأما شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ فيفتي بخفة ذلك، وكل منهما جرى على ماثبت له من أصل المذهب. فحملها الأول على أن لها نفساً سائلة فأجراها على أحكام النجاسة. وحمل الثاني أن أصل المذهب قول سحنون إنها ليس لها نفس سائلة وبه كان يفتي. وقد مر الخلاف في المسألة.

وأما لو وجدها في المسجد خارج الصلاة ففي المدونة يخرج ويطرحها خارج المسجد. ابن بشير: واستشكله الأشياخ لمافيه من تعذيب الحيوان، ولهذا تأوله عبدالوهاب بأنه يلقيها بعد قتلها فيزول الإشكال.

وذكر المغربي في التقييد الكبير المنسوب له على التهذيب عن بعضهم أن القملة إذا ألقيتْ حية تنقلب عقرباً قل من تلدغه إلاّ مات. فعلى هذا يحرم إلقاؤها حية من باب تحصيل أسباب الهلاك مع القدرة على نفيه. واتفق هؤلاء على عدم القائها في المسجد لأنه إما تلويث أوإلقاء نجاسة أو إذاية للغير وكلها لا تنبغي. إلاّ على القول بعدم نجاستها ويكون المسجد محصّباً فتكون كالبصاق. وهذا كله ما لم يكثر جداً فيكون حينئذ كصاحب السلس فيجري على أحكامه.

وسئل أيضاً عمن صرّ أظفاره في طرفه وصلى به ثم علم بذلك هل يعيد؟

جوابها: ان لم يكن في أظفاره نجاسة فلا شيء عليه.

قلت: ظاهر المذهب أنها نجس مما تحلها الحياة والخلاف فيها مشهور،

فيقال القياس الإعادة في الوقت لاسيما من يقول إن ميتة الآدمي نجس، وأما من يقول بطهارتها ففيها اختلاف، ويبحث فيما أخذت منه في الحياة.

وسئل أبومحمد أيضاً عمن دخل في الصلاة فيرى رجلاً مقبلاً يريد الدخول معه فيها فيطيل القراءة أو يبطىء بها ولولا انتظاره، ما نعدّ ذلك، أصلاتُه تامة أم لا ؟

فأجاب : أخطأ في فعله ولايعيد وتصح صلاته.

قلت: المسألة المختلف فيها هي من أتى والإمام راكع وحس به هل يطيل في ركوعه حتى يدرك هذه الركعة؟ فنقل ابن يونس عن سحنون أنه يجوز أن ينتظره ولو طال. وعن ابن حبيب وهو في سماع ابن القاسم أنه لاينتظره. ابن رشد : ومحله عندي على الكراهة، وأجازه بعض العلماء في اليسير الذي لايضر بمن معه. وحمل المازري قول ابن حبيب على المنع [70ب] واختار إن كانت الركعة الأخيرة جاز وإلاّ لم يجُزْ. ووجه القول بالجواز حديث (إني لأدخل في الصلاة بنية الإطالة ثم أتجوز فيها لبكاء الصبي ووجد أمه عليه) فكذا يباح لهذا وإن دخل في الصلاة بنية تخفيف الركوع ثم يطوّل فيه لتحصيل المأموم هذه الركعة مع الإمام. وهو أخذ جيد لأن الزيادة في إطالة الركوع مثل التجويز في الصلاة إذ لا فرق بين الزيادة والنقصان، انتهى.

ويحتمل أن يتخرّج هذا الخلاف في صورة السؤال من باب أحرى لأن الركوع ليس بمحل الإطالة فإذا جاز فيه فهو في حال القيام والقراءة أجْوَز. ويحتمل أن يتخرّج الخلاف فيها من وجه آخر وهو إذا أنصت لمخبر يخبره. وفي صحة صلاته قولان. ووجه الأخذ أنه اشتغل عن صلاته لأجل الغير فهو موجب الأجر، والله أعلم.

وسئل عن قوم جمعوا ليلة المطر في حانوت هل تصح صلاتهم أم لا؟

فأجاب: عليهم إعادة الأخيرة إذا غاب الشفق فما بعد.

قلت: هذا بناء على اشتراط المسجد والجماعة، ومن يجيز جمع المرأة في دارها مع الجماعة في المسجد لتحصيل فضل الجماعة يجيز هذه.

وسئلت عن جمع البادية في وسط النزلة.

فأجبت: إن كان لهم إمام راتب ويجعلونه موضعاً لصلاتهم أينما نزلوا فإنهم يجمعون. وقوله في الحديث في الليلة المطيرة (ألاصلوا في الرحال) يحتمل أن يكون بصلاة الإمام إما بمسمع أوغيره، وليس فيه ما يمنع الجمع، إذ قد يتعذراجتماعهم في تلك الليلة.

وفي نوازل ابن رشد: أصلي عليه في صلاة القصر، فقال : قصر الصلاة عند مالك وأصحابه سنّة الأخذ بها فضيلة وتركها غير خطيئة. فإن نوى المسافر باتمام الصلاة سهواً أوعمداً أوجهلاً أومتأولاً أعاد في الوقت لإدراك فضيلة القصر. واختلف إن أحرم بنية القصر ثم أتم عمداً، فقيل يعيد أبداً، وقيل في الوقت. وكذا إذا دخل على الإتمام فقصر فالقولان وجه الأول أنه خير ابتداء بين القصر والإتمام. فإذا دخل وجب عليه إتمام مادخل عليه، ووجه الثاني أنه مخيّر ابتداء أو دواماً. وأما لوْ أحرم على ركعتين فأتم ساهياً فيتخرج على القول بلزوم مادخل عليه. قولان السجود بعد السلام والإعادة أبدا لكثرة السهو، وعلى القول بعدم لزوم ما دخل عليه قولان أيضاً السجود بعد السلام والإعادة في الوقت.

وقد اختلف فيمن صلى خامسة ثم نسي سجدة من الأولى فقيل يعتدّ بها فعليه يعيد الذي أتم ساهياً لكثرة السهو وإنما يؤمر بالإعادة في الوقت من صلى منفرداً، فلو صلى في جماعة فلا إعادة عند مالك لأن فضل الجماعة يقرب من القصر، خلافاً لابن حبيب في ذلك. ولو صلى مسافر بمسافرين فأتم بهم الصلاة فحكمه في نفسه على مامرّ. واختلف فيما يصنع القوم إذا قام إلى الثالثة على ثلاثة أقوال؛ فقيل يسلمون لأنفسهم وقيل يقدمون من يسلم بهم، والقول الثاني ينتظرونه ويسلمون بسلامه، والثالث يتبعونه ويعيدون الصلاة. فإن سلموا على القول به صحت صلاتهم على جميع الوجوه المتقدمة كلها كيفما دخل وكيفما تم ، وإن قعدوا وسلموا بسلامه على القول به فيعيدون عند ابن القاسم أبدا على القول بإعادته هو كذلك ولا [71أ] يعيدون على القول بأنه يعيد في الوقت خاصة.

وقول سحنون في هذا يعيدون في الوقت أيضاً كما فعل هو. وبيان هذا إن بدأ على الإتمام جاهلا أو متأوّلاً أوناسياً أومتعمداً أعادوا في الأوقات عند سحنون، ولاإعادة عند ابن القاسم. وإن أحرم قصراً وأتم عمداً أومتأولاً أوجاهلاً فعلى القول بإعادته أبدا أعادوا في الوقت عند ابن القاسم وسحنون. وعلى إعادته في الوقت فلا إعادة عند ابن القاسم خلافاً لسحنون في إعادتهم في الوقت. وإن أتم ساهياً فعلى القول بالسجود والصحة فهم كذلك ويسجدون معهم. وعلى القول بإعادته أبدا لكثرة السهو فهم كذلك عند سحنون ولاإعادة عليهم عند ابن القاسم لعدم اتباعهم إياه. وعلى إعادتهم في الوقت فكذلك عند سحنون ولايعيدون عند ابن القاسم. وإذا أتم الإمام لأجل نية الإقامة فلا خلاف في إعادتهم أبدا لأنهم تركوا الإتباع الواجب عليهم. وأما إن اتبعوه على القول به فعليهم إلاّ إعادة إن اتبعوه بنية الإعادة وإن اتبعوه بنية الإتمام في السفر ساهياً أوعامداً أومتأولاً أو جاهلاً أعادوا أبدا. وقيل في الوقت على الخلاف في الإمام يدخل بنية القصر ثم يتم متعمداً ويعيد الإمام في الوقت خاصة . ولو أحرم بنية ركعتين وتمادى عمداً ففيه قولان لهم من الإعادة أبدا وفي الوقت. وإن أحرم بنية ركعتين وأتم ساهياً فعلى إعادته أبدا فكذا هم. وعلى القول بالسجود له والإجزاء فكذلك هم ويعيدون في الوقت على القول بأنه كذلك. ولو أتم الإمام لأنه نوى الإقامة فيتخرّج فيهم ثلاثة أقوال من الإعادة في الوقت أو أبدا أو لا إعادة عليه، على الخلاف في المسافر يدخل مع القوم يظنهم كذلك فيجدهم حضريين وإن اتبعوه سهواً، فإن أتم الإمام سهواً فهم بمنزلته من الإعادة أبدا أو في الوقت أو لا إعادة ويسجد سهوه. وكذا إن أتم بنية الإتمام من أول من إعادتهم أبدا أو في الوقت أو لا إعادة ويسجد لسهوه. وكذا إن أتم بنية الإتمام وكذا إن أحرم بنية ركعتين ثم أتم عمداً على القول بإعادته في الوقت وعلى القول بإعادته أبدا فيعيدون أبدا. وإن أتم الإمام لأنه نوى الإقامة فيتخرّج على الخلاف فيمن زاد في صلاته ركعة ساهياً وذكر أن عليه سجدة هل يعيدها أم لا؟

وإن صلى المسافر بمقيمين وأتم صلاتهم فالقول فيما يلزمه في خاصته كما تقدم إذا صلى بالمسافرين فأتم بهم وإمامهم إما إن اتبعوه أو لا؟ وأحواله أربعة؛

إما أن يحرم بنية القصر أو لا ، فالأول إما أن يتم ساهياً أو متعمداً، والثاني إما أن يكون ناسياً السفر أو جاهلاً أو متعمداً أو متأولاً أو يكون نوى الإقامة وهو يرجع من فعله إلى أربعة أحكام؛ إما أن يفعل ما يجب عليه أو ما لا يجوز له ويلزمه الإعادة أبدا أو يفعل ما يكره لتركه السنة ويعيد في الوقت أوأتم ساهياً ولا يوصف هذا بواجب ولا محظور ولا مكروه. فإن فعل ما يجب عليه مثل نيته الإقامة أول صلاته فإن اتبعوه صحت صلاتهم لأنه الواجب وإن قعدوا بطلت صلاتهم لتركهم الواجب من الاتباع ولا خلاف فيه. وإن فعل ما يكره من تركه السنة فالإعادة [71ب] في الوقت مثل إحرامه بنية الإتمام متأوّلا أو متعمداً أو جاهلاً أو ناسياً لسفره. وإمامهم فإن اتبعوه ففيهم ثلاثة أقوال؛ الإعادة في الوقت لسحنون ولاإعادة عليهم لأنهم فعلوا ما يلزمهم وهو لم يترك إلاّ فضيلة القصر ولا إعادة أبدا لأنهم صلوا بإمام مالزمهم صلاته فذا. وإن قعدوا فثلاثة أقوال أيضا؛ بطلان صلاتهم وهو على القول بإعادتهم في الوقت إن اتبعوه وصحت صلاتهم على القول ببطلان صلاتهم باتباعه ولاإعادة في الوقت كالإمام على قياس قول سحنون. وإن فعل الإمام في إتمامه ما يحرم ويوجب الإعادة عليه أبدا مثل أن يحرم قصراً ثم يتم عمداً على المشهور بطلت عليهم اتبعوه حسبما تقدم، أو قعدوا وعلى القول بإعادته في الوقت، ففي حكم صلاتهم ثلاثة اتبعوه أو لا ـ حسبما تقدم في التي قبلها ـ لمساواتها في الإعادة في الوقت. وإن أتم ساهياً يعيد إحرامه على ركعتين فاتبعوه فعلى إعادة الإمام أبدا فكذلك هم لسريان البطلان.

وعلى القول بالصحة للإمام مع السجود ففيهم قولان الإجزاء وعدمه على مسألة من صلى خامسة فاتبعه فيها من فاتته ركعة هل يعتد بها أم لا؟ وعلى إعادة الإمام في الوقت فيتخرج فيهم ثلاثة أقوال من الإعادة أبدا أو في الوقت أو لا إعادة على مسألة إذا اتبعوه وقد أحرم على الإتمام عمداً، وإن لم يتبعوه أتموا صلاتهم وسجدوا للسهو كالإمام، على القول بصحتها له وعلى إعادته أبدا لكثرة السهو فلا إعادة عليهم ولا سجود لأنهم لم يسهوا.

وفي نوازل ابن الحاج أفتى ابن سهل بقصر الصلاة إذا كان الجيش مع أمير

المسلمين محاصراً لحصن العدو. قال: وأراهم يتمّون.

قلت: فَتْوى ابن سهل هي الجاري على ظاهر المدونة من قوله: والعسكر بدار الحرب يقصرون وإن طال مقامهم. وليست دار الحرب كغيرها ولو كان بغيرها أتم إذا نوى إقامة أربعة أيام، وإن لم يكن في مصر ولا قرية. انتهى.

وكان شيخنا الإمام يقول: وكذا جيش إفريقية في هذا الوقت مع الأعراب فهو كالجيش في دار الحرب لقلة الأمن أيضاً. والثاني جاز على مسألة إذا كان المسلمون طالبين العدو هل يصلون صلاة الخوف أو لا ؟

وأفتى ابن الحاج أيضاً فيمن خرج من بلد لمسافة القصر فتقصيره بنفس مجاوزة المصر وبيوته ويتم إذا دخل لا إذا قارب ولا تراعى بساتين الموضع ولا خُرُوجُهُ قبل وقت الصلاة المفروضة.

قلت: القصر بنفس الخروج هو مذهب المدونة خلافاً لمطرف إذا كان البلد فيه جمعة أنه لا يقصر حتى يجاوز مسافة ما يجب عليه السعي منه إلى الجمعة. وأما قصره حتى يدخل فهو لفظ ابن الحاجب وخلاف المدونة ولفظها مشكل فلذلك عدل عنه الشيوخ. واستحب أبو عمران في تعاليقه أنه يصلي قبل الخروج إذ لا يدري ما يحدث عليه في سفره من الاعجال وشبهه، ويستحب له التأخير في السفر حتى يدخل إذا علم أنه يدخل في الوقت لاختلافهم إن بلغ موضعاً قريباً من الحضر فأقام به حتى يصبح. وكره الدخول آخر النهار. فمنهم من قال يُتمّ ومنهم من قال يبقى على تقصيره. **وأفتى** أيضاً فيمن أراد سفراً تقصر فيه الصلاة وحضر وقتها فهو بالخيار اما أن يصليها حضراً قبل الخروج أو سفراً بعد الخروج، فإن عكس أعاد في الأولى أبداً وفي الثانية في الوقت .

قلت: [72أ] وفي تخريج قول أنس بن مالك الصحابي: إذا أراد سفراً أفطر قبل الخروج نظر، ولا تتخرج فيه الأقوال التي عندنا في وجوب الكفارة، لأن الصوم لا بد من قضائه، ووجوب الكفارة وعدمها بناء على أنه هل يُعذَر بالتأويل فيها أو لا؟

وقال ابن الحاج أيضاً: إذا خرج وعليه الظهر والعصر وقد بقي من النهار **ثلاث** ركعات صلى الظهر والعصر سفريتين لإدراكه العصر بركعة. وقال عليه الصلاة والسلام (من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها) وهذا في أهل الضرورات والمسافر منهم.

قلت: وكذا هذا الحكم في جلّ أمهات المالكيين وهو واضح أنه أدركها فهو مؤد، وعلى القول بأنه قاض أو ما أدرك فهو فيه مؤد، ومالم يدركه فهو فيه قاض. وهذان القولان للشافعية. وخرج الثاني في مذهبنا ففيه نظر هل يصلّي إحدى الصلاتين حضراً أم لا؟ قال: ولو صلى العصر حضرية ناسياً للظهر وخرج لقدر ركعتين أو ركعة صلى الظهر سفرية ولا يعيد العصر، لكن إن بقي من الوقت ركعة فأكثر أعاد العصر سفرية للترتيب.

قلت: هذا بيّنٌ على القول بالاشتراك إلى الغروب وعلى القول باختصاص العصر بآخر وقتها بقدرها ففيه نظر إلاأن يقال له أصليت العصر ؟ ضعف حكمها وزال الاختصاص لاجزائها عن الفرض.

وسئل عبد الجليل بن أبي بكر الربعي عن أصناف أئمة المساجد فقال أخفّهم الذي لايحسن كل واجبات الصلاة مع حسن قراءته وصلاح حاله. واللحان لايجوز أن يُترك إماماً. وأمامن لايجيد القراءة فإن كانت حالته تدل إلى عدم التحقيق والتحصيل فليس من شرط صحة الإمامة إن كان يؤدي حق الحروف بغير لحن ولابأس بامامته. وأما من بايع من ماله حرام ولايتورع عن أكل ماله فيعزل عن الإمامة. وبالجملة فكلما وُجد الأحسن حالاً والأصح قراءة فلا يقدم من دونه. فإن كان هولاء تصح إمامتهم ولايلزم عزلهم وسع التأخر عن الإمامة. ومن لاتصح إمامته ويجب عزله فالتأخر عن الإمامة إثْمٌ إذا كان عند الناس حسن الحال.

ولاينظر إلى ماعنده في نفسه إذاحصل عقد الإيمان ولايفعل ما يبطل صلاة القوم. وأما ما ستر الله من حالك غير ماذكر، فلا تظهره على نفسك. ولايمنع الدخول في ما يلزم ظاهره الدخول فيه.

المازري: رأيت في المنام كأني مع رجل من الفقهاء وكأنه قال لي: هل للقاضي أن يعترض على الأئمة؟ فقلت له: ان كان مشهوراً بالعدالة والجلالة فلا خلاف أنه لا يعترضه، وإن كان مشهوراً بالخنا والفسق فلاخلاف أن للقاضي أن يعترضه وينظر إليه، وإن كان أمره مشكلاً فإن كان في الجماعة الكبيرة أو الجوامع فإنه يعترضه لأن في بقائه دلسة لمن لايعرفه من القادمين على الموضع، وإن كان في مسجد محلّة والذين يؤم بهم يعلمون حاله أو لا يعلمون ورضوا به فلا يعترضه. فاستيقظتُ فتأملتُ الجواب فاستحسنتُه.

وسئل اللخمي عن الإمام يشك فيسبّح به من ليس بعدل مثل الغُصّاب وشَرَبَةِ الخمر، فهل يرجع إليهم ولاتهمة في هذا وحكمهم حكمه في هذا ؟ ولو وقعت الصلاة خلف الفاسق لأجزأت على أحد الأقوال والإمام كثير الشك وربما جميع من خلفه أو أكثرهم من هؤلاء.

فأجاب: [72ب] ان سبّحوا به على أنه نقص قبل منهم لأن البناء مع الشك على الأقل، ولو فهم عنهم أنهم قصدوا أكثر من معتقده فلا يرجع لمن ذكرت. واختلف هل يرجع لعدل أم لا؟ ويرجع لعدلين، وإن كانوا جماعة غير عدول وهو كثيرالشكوك أرجو أن يجزيء بهم لأن الأمر فيه مع عدم من يخبره أخف .

وسئل التونسي عن إمامة من يعمل بالربا ويظلم الناس وهل يعيد من صلى خلفه أبدا أو لا؟

فأجاب: لاينبغي إمامة من ذكرتَ ولا الصلاة خلفه وله مندوحة في غير الجمعة والأعياد لضرورة إقامتها بخلاف غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام (أيمتكم شفعاؤكم) الحديث. فإن وقعت صحت على المشهور من المذهب إذا لم تتحقق بدعتهم. وقيل تعاد ذكره عبدالوهاب لجواز اخلالهم ببعض شروط الصلاة وعدم الثقة بخبرهم وهذا ليس ببعيد في القياس. ولابن حبيب معنى هذا في ولاة الجور.

وسئل اللخمي عن الصلاة خلف الظاهر الجرحة في الجمعة وغيرها أو

اللحان وفي جمع الصلاة لمن فاتته الجمعة أو أصحاب الأعذار.

فأجاب: الصلاة خلفه جائزة وهوالقياس وقد اختلف فيها إلا أن يكون فسقه متعلقاً بالصلاة مثل أن يتّهم في الصلاة بغير وضوء ونحوه فالإعادة في هذا أبدا في الجمعة وغيرها وعلى من لايحسن القراءة أولا يقيمها أن يقرأ جملة أو يصلي مأموماً وجمع من فاتتهم الجمعة مختلف فيه وهو حماية أن يتوالى الناس على ذلك فيؤدي إلى ترك الجمعة. فإن وقع ذلك أجزأت ولا إعادة مطلقاً وجمع أصحاب الأعذار أخفّ.

قلت: وفيه اختلاف أيضاً والمشهور جمعهم بخلاف الأولين. وكذا اختلف في صلاة من لايحسن القراءة أو لا يعرفها وهو الأمي وهناك من يصلي خلفه أو إمامته بأمثاله. والأصح صحة الصلاة في الوجهين. واختلف في صلاة اللحّان على أربعة أقوال؛ ثالثها الفرق بين أن يغيّر المعنى أو لا، وأما من لايميّز بين الضاد والظاء فإن كان عجزاً فهي كالصلاة خلف الألكن والألتع وإلاّ فقولان للمتأخرين من القرويين. وأما اللحن في الذكر في الصلاة ففيه طريقان ؛ بطلان الصلاة وجريها على اللحن في القراءة.

وسئل عبدالمنعم الكندي عن الصلاة خلف من ليس بعدل ولامأمون.

فأجاب: ظاهر مذهب أصحابنا استحباب الإعادة، وعن الأبهري يعيد أبدا. وظاهر الجرحة لاتجوز إمامته للناس وإن رضوه، لأن فيه تهوينا على أهل المعاصي وتغريراً بهم. وصلاة العيد خلف قاضيكم إن ثبتت عدالته وإمامته وتحريه للحق ومشاورته العلماء المأخوذ بقولهم فيصلى خلفه وإلا فلا تصلوا خلفه. وأما الجمعة خلفه فهي آكد لفرضيتها. ومتى صحت ولاية القاضي فالجمعة خلفه جائزة إن لم يكن ظاهر الفسق معروفاً بالاستهانة بحقوق الله مضيّعاً للصلاة وشروطها غير مأمون عليها فلا تجوز إمامته والإعادة أبدا.

وأما أهل الأهواء فمن كفّرهم فالأمر ظاهر، ومن لم يكفّرهم لم ير الصلاة خلفهم لاجمعة ولاغيرها ولاطاعة لهم والخروج عليهم واجب. ففي الصلاة خلفهم

وطاعتهم إضلالٌ للناس بهم وسبب لقبول [73أ] باطلهم واعتقاد بدعتهم، والإعادة استحباب على هذا القول. وقد يفرق بين الجمعة وغيرها بما تقدم.

وأجاب السيوري بأن أهل البدع تؤكل ذبائحهم على الصحيح. والبدع الخفيف منها لايختلف أنهم مسلمون. وما هو أثقل مثل أن يعتقد مايؤدي إلى الكفر ففي كفرهم خلاف. والصحيح عدم كفرهم بما يلزمون وإنما يكفّرون بما يعتقدون، إذ قد يرجعون عن الالتزام إذا نُبّه عليه. وهو اختيار بعض حُذّاق المتكلمين فعليه يورّثون، والإعادة في الوقت لمن خلفهم استحباباً، ووقف مالك فيها.

وأجاب ابن محرز مذهب علمائنا ترك تكفيرهم واختاره.

قلت: تقسيم السيوري نحوٌ من فتْيا الشيخ أبي إسحاق التونسي في تزويج شيعية تبعتها نفسه إن كان اعتقادها ليس بكفر نحو تفضيل بعض الصحابة على بعض، خلاف طريقة أهل السنة. واعترض عليه هذه الفتيا لتقسيم الشيعة لمسلم وكافر. وقد أجمع فقهاء القيروان في زمانهم على كفرهم بوجوه ذكرها عياض في المدارك فتنظر فيه. وقد ذكر هناك أن ما أفتى به التونسي هو الحق وإنما أرادوا التنقير عنهم فأنكروا عليه ما يوجب بعض الركون إليهم.

وقسّمهم ابن رشد في البيان إلى ثلاثة منهم كفار بإجماع مثل من قال منهم إنّ جبريل أخطأ في الوحي وغيرذلك من صنفهم، ومنهم فاسق غير كافر، ومنهم ما هو مختلف فيه فيُنظر فيه.

وسئل أبو محمد عن سؤال ابن القاسم لمالك في الصلاة خلف القدري فقال: إن اتّقيتَ فصلّ خلفه الجمعة وأعدها ظهراً، هل الإعادة من قول مالك أو ابن القاسم ؟

فأجاب: الظاهر أنه لابن القاسم لأن مالكاً أجاب بعد ذلك بالوقف في إعادة من صلى خلف القدري ولابن القاسم الإعادة في الوقت وعن أبي الحسن لعل مالكاً أراد فيمن صلى ولم يعلم به ولو علم به لأمكن أن يجيب بالإعادة.

قلت: ووفّق غيرهما من الكلاميين أن الأول دخل معه في الصلاة ونوى

الإعادة فهي كالنافلة، والثاني دخل معه على عدم الإعادة وانها تجزئه من فرضه، فوقف مالك، وأعاد في الوقت عند ابن القاسم. ووقوف مالك في شكه فيهم هل هم كفارأم لا ؟ وقد اختلف قوله فيهم.

وسئل أبو محمد عن الصلاة خلف عاق والده.

فأجاب الصلاة خلف غيره أولى، ولايعيد من صلى خلفه.

وسئل عن الصلاة خلف أحد المتهاجرين.

فأجاب: إن كان تهاجرهما لأمور دنيوية فالصلاة خلف غيرهما أحب إليّ، ولا إعادة على من صلى خلف أحدهما.

وسئل عن الصلاة خلف من طلق زوجته ثلاثاً وأقام معها.

فأجاب: هي أشد من التي قبلها وذلك من الكبائر.

وسئل الصفراوي عمن يحضرالصوفية ولايرقص هل تجوز امامته أم لا.

فأجاب: لا تجوز إمامته.

قلت : هذا على مذهب مالك أن سماع الغناء في غير الأعراس لايجوز، وأما سماع التغبير[1] فحكى المازري وغيره أن القرويين اختلفوا في ذلك وهو حضور مسجد [73ب] السبت الذي كان عندهم بربض المبتلين[2] فجمهورهم على جوازه وكان يحضره.

وأنكره في الزمن الأول يحيى بن عمر من أصحاب سحنون وله حكاية مع من تلا عليه في مسجده ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾[3]. ثم

---

(1) التغبير : القراءة بالألحان وغناء الأشعار الصوفية.

(2) ربض المبتلين : هو ربض المجذومين بالقيروان. حيث أُسِّس مستشفى يقيم فيه من ابتُلُوا بهذا المرض العضال. وبالقرب منهم مسجدالسبت الذي هُدمتْ بقاياه في الستينات من القرن الميلادي الحالي، وكان مبنيّاً قرب مقام الصحابي الجليل أبي زمعة البلوي بالقيروان.

(3) القرآن: البقرة 114.

خلفهم من جاء بعدهم على جوازه. وكان القابسي ينكر عليهم ويقول : يا قوم، كتاب الله يتلى فلا يتعظ له وتدينون أنتم بهذا؟

وسألتُ شيخنا الإمام عن سماع الغناء فقال : أما ما فيه تحزين فجائز إذا كان ندرة ولايخرج به. وحضرْتُه مرة مع ابن عبدالسلام وابن هارون والسطي في المولد الذي صنعه أبوالحسن المريني. وسأله بعض الطلبة: هل كان فيه شبّابات وطِيران؟ قال: أظن ذلك. وحضروه مرة في دولة الأمير عمر لكن محمل حضورهم أن فيه بعض تقية.

وسألته عن الشطح فقال: الصواب منعه، وإن كان فيهِ للصوفية شيء. ثم ذكر حكاية مالك وحضوره مع خاصة الناس ورئى في يده العود.

قلت: في بعض كتب المتصوفة جواز التحريك والشطح ويذكر فيه أثراً عن أوائل هذه الأمة.

وسئل عزالدين عن جماعة من أهل الخير والورع والصلاح يجتمعون فينشد لهم منشد أبياتاً في المحبة وغيرها فمنهم من يتواجد ويرقص، ومنهم من يصيح ويبكي، ومنهم من يغشاه شبه الغيبة عن إحساسه، فهل يكره لهم هذا الفعل ؟ وما حكم السماع ؟

فأجاب: الرقص بدعة لايتعاطاه إلا ناقص العقل ولايصلح إلا للنساء. وأما سماع الإنشاد المحرك للأحوال السنية الذكر بما يتعلق بالآخرة فلا بأس به، بل يندب إليه عند الفتور وسآمة القلوب، لأن الوسائل إلى المندوبات مندوبة والسعادة كلها في اتباع الرسول ﷺ واقتفاء آثار أصحابه الذين شهد لهم بأنهم خير القرون. ولايحضر السماع من في قلبه هوى خبيث، فإن السماع يحرك ما في القلوب من هوى محبوب أو مكروه.

وأملى الشيخ أيضاً في السماع فقال : السماع يختلف باختلاف السامعين والمسموع منهم، وهم أقسام : أحدها العارفون بالله تعالى ويختلف سماعهم باختلاف أحوالهم، فمن غلب عليه الخوف أثّر فيه السماع عند ذكر المحبوب

وظهرت آثاره عليه من الحزن والبكاء وتغيّر الألوان. والخوف على أقسام : أحدها خوف العقاب، والثاني خوف فوات الثواب، والثالث خوف فوات الحظ من الأنس والقرب بالملك الوهاب. وهذا من أفضل الخائفين وأفضل السامعين فمثل هذا لايتصنّع في السماع ولايصدر منه إلا ماغلب عليه من آثار الخوف وازع عن التصنّع والرياء. وهذا إذا سمع القرآن كان تأثيره فيه أشد من تأثير النشيد والغناء.

الثاني من غلب عليه الرجاء فهذا يؤثر فيه السماع عند ذكر المطمعات والمرجيات فإن كان رجاؤه للأنس والقرب كان سماعه أفضل سماع الراجين. وإن كان رجاؤه الثواب فهذه المرتبة الثانية. وتأثير السماع من الأول أشد من تأثيره في الثاني.

والثالث من غلب عليه الحب و هو قسمان : أحدهما [74أ] من أحب الله تعالى لإنعامه عليه وإحسانه إليه، وهذا يؤثر فيه سماع الإنعام والإفضال والإحسان والإكرام. الثاني من غلب عليه حب الله تعالى لشرف ذاته وكمال صفاته، فهذا يؤثر فيه ذكر شرف الذات وكمال الصفات، ويشتدّ تأثيره فيه عند ذكر التعظيم والإيعاد وهو أفضل من الذي قبله لأن سبب حبه أفضل الأسباب.

الرابع من غلب عليه التعظيم والإجلال فهذا أفضل من الأقسام الثلاثة إذ لا حظّ في سماعه لنفسه فإن النفس تتضاءل وتتصاغر للتعظيم والإجلال، فلا حظ لنفسه في هذا السماع بخلاف من تقدم ذكره من الأقسام فإنهم واقفون مع ربهم من وجه ومع أنفسهم من وجه أو وجوه، وشتان بين ما خلص لله وبين ماشاركته فيه النفوس. فإن المحب يلتذ بجمال محبوبه وهو حظ نفسه، والخائف ليس كذلك.

وتختلف أحوال هؤلاء في المسموع منه فالسماع من الأولياء أكثر تأثيراً من السماع من الجهلة والأغبياء. والسماع من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أشدّ تأثيراً من السماع من الأولياء. والسماع من ربّ الأرض والسماء أشد تأثيراً من السماع من الأنبياء، لأن كلام المهيب أشد تأثيراً في المهايب من كلام غيره. كما أن كلام الحبيب أشد تأثيراً في المحب من كلام غيره. ولهذا لم يشتغل الأنبياء

والصدّيقون وأصحابهم بسماع الملاهي والغناء واقتصروا على سماع كلام ربهم لشدة تأثيره في أحوالهم.

ولقد غلط كثير من الناس في سماع النشيد والغناء بالملاهي المختلف فيها من جهة أن أصوات الملاهي وطيب النشيد وطيب نغمات الغناء فيها حظ للنفوس. فإذا سمع أحدهم شيئاً مما يحرك حاله الْتذَّتْ نفسه بأصوات الملاهي ونغمات الغناء وذكر النشيد والغناء بما يقتضيه حاله من الحب والخوف والرجاء، فتثور فيه تلك الأحوال فتلتذ النفس فيه من وجه تأثره ويؤثر السماع مايشتمل عليه الغناء من الحب والخوف والرجاء فيحصل له الأمران لذة نفسه والتعلق بأوصاف ربه فيظن أن الكل متعلق بالله، وهو على غلط.

القسم الخامس من يغلب عليه هوى مباح كمن يعشق زوجته أو سريّته فهذا يهيّجه السماع ويؤثر فيه آثار الشوق وخوف الفراق ورجاء التلاق ويطرب لذلك، فسماع هذا لابأس به .

السادس من يغلب عليه هوى محرم لهوى المُرْد ومن لايحل له من النساء، فهذا يهيجه السماع إلى السعي في الحرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام.

السابع من قال لاأجد في نفسي شيئاً مما ذكرتموه في الأقسام الستة فما حكم السماع في حقي ؟ قلنا هو مكروه من جهة أن الغالب على العامة أنها من الأهواء الفاسدة فربما هيّجه السماع على صورة محرم فيتعلق بها ويقبل إليها. ولا يحرم عليه ذلك لأنا لم نتحقق السبب المحرم. وقد يحضر السماع قوم من الفجَرَة فيبكون وينزعجون لأغراض خبيثة انطووا عليها ويراؤون الحاضرين بأن سماعهم للأسباب المذكورة في الأقسام الستة[74ب] فهذا قد جمع بين المعصية وبين إيهام كونه من الأولياء. وقد يحضر السماع قوم قد فقدوا أهاليهم ومن يعزّ عليهم فيذكرهم المنشد فراق الأحبة وعدم الأنس بهم فيبكي أحدهم ويوهم الحاضرين أن بكاءه لأجل رب العالمين وهذا مراءٍ بأمر غيرمحرم.

فصل: ولايحصل السماع المحمود إلا عند ذكر الصفات الموجبة للأحوال

السنية والأفعال الرضية. ولكل صفة من الصفات حال يختص بها. فمن ذكر صفة الرحمة أو ذكّر بها كانت حاله حال الراجين وسماعه سماع الراجين. ومن ذكر شدة النقمة وذكّر بها كانت حاله حال الخائفين. ومن كانت حاله المحبة فذكر جمال المحبوب أو ذكّر به كانت حاله حال المحبّين. ومن كانت حاله حال المعظمين الهيّابين فذكر العظمة أو ذكر بها كانت حاله حال الهائبين وسماعه سماع الهائبين المعظّمين[1]. ومن كانت حاله حال التوكل فذكر تفرّد الله سبحانه بالضر والنفع والخفض والرفع والتقريب والإبعاد فذكر ذلك أو ذكّر به في السماع كانت حاله حال المتوكلين المفوضين وسماعه سماعهم.

وقد ينتقل كثير من الناس في السماع بين هذه الأحوال فينتقل من حال إلى حال على حسب اختلاف التذكير. وقد يغلب الحال على بعضهم بحيث لايصغي إلى ما يقوله المنشد ولايلتفت إليه لغلبة حاله الأولى عليه . والله أعلم. انتهى كلامه.

فظاهر كلامه أن السماع على أقسام مندوب إليه ومباح ومكروه ومحظور. وأحكام الأمة تجري على هذه الأقسام. وهذا على أصل مذهبهم من جواز سماعه إلا أن يمنع مانع مما ذكر. وذكر الغزالي في الإحياء مذاهب فيه فلينظر. والأقرب في أهل الزمان أنهم أهل القسم السادس أوالسابع، لاسيما إذا كان شيء من آلات اللهو التي حرَّمها مالك فيما حكى ابن رشد عن المذهب. ولمالك قول بالجواز ذكره عياض في الإكمال. وقد أطنب الطرطوشي في كتاب البدع في إنكار ذلك وانه يشتمل على مناكير كثيرة، فينظر فيه.

وماذُكر أن فيه زوال صدأ القلب فقد حكى عياض في تأليفه على حديث أم زرع قال فيه من الفقه التحدث بمُلح الأخبار وطرف الحكايات تسلية للنفس وجلاء للقلب. وترجم عليه الترمذي باب ما جاء في كلامه عليه الصلاة والسلام في السهر، وأدخل حديث أم زرع وحديث خرافة. وعن علي: سلّوا هذه النفوس ساعة

(1) جملتان سقطتا من أ.

بعد ساعة[1] فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد.

وعن ابن عباس كان يقول إذا أفاض من عنده في الحديث بعد القرآن والتفسير: أحمضوا، أي إذا مللتم من الحديث والفقه وعلم القرآن فخذوا في الأشعار وأخبار العرب، كالإبل إذا ملّت ماحليَ من النبت رعت الحمض وهو ماملح منه. وقول الزهري : هاتوا من أشعاركم فإن الأذن محتاجة والنفس حمضة إنها تشتهي الشيء بعد الشيء كما تفعل الإبل. وقول أبي الدرداء: إني لأستجمّ النفس ببعض [75أ][2] اللهو ليكون ذلك عونا لي على الحق.

وعن علي ـ رضي الله عنه ـ القلب إذا أكره عمي. وعن بعض الحكماء إن للآذان مجّة وللقلوب مللا ففرقوا بين الحكمتين ليكون ذلك استجماماً، وهذا مالم يدم ويتصل فإنما يكون في النادر والأحيان، كما قال ساعة بعد ساعة، ولو صار عادة حتى عرف بذلك وديدنا فيطرب به الناس ويضحكهم فهو مذموم دال على سقوط المروءة ورذالة الهمة وخلع نزاهة النفس واطّراح الوقار والسمت ومولجاً صاحبه في باب المجون والسخف، وعده الفقهاء قدْحاً في العدالة كالأبهري وغيره من أئمتنا يقولون : التزام المروءة شرط في العدالة. وكذا ذكر الطرطوشي قال : يتنزّه عن كل مايُسقط عدالته كالأكل على الموائد في الأسواق وكشف رأسه وبدنه بحضرة الناس ومد رجليه بحضرتهم والحكايات المضحكة. ويأتي منه إن شاء الله في محله.

وذكر ابن عبد البر في الجامع من استذكار، لما ذكر قول بلال:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة[3]

قال فيه تمثيل الفضلاء والصالحين بالشعر، ودليل على إنشاد الشعر الرقيق الذي ليس فيه خَنًى ولا فحش ورفع العقيرة به وهو الغناء العربي يسمونه غناء

---

(1) كلمتان سقطتا من أ.

(2) من هنا بدأ تغيير خط النسخة أ.

(3) هذا صدر من بيتين أنشدهما بلال ـ رضي الله عنه ـ عندما كان مريضاً بالمدينة. ابن هشام : السيرة 1: 589.

الركبان وغناء العرب. والعقيرة: الصوت.

وعن عبدالله بن عتبة: سمعت عبدالله بن الأرقم رافعاً عقيرته يتغنى والله ما رأيت رجلاً أخشى لله منه. وعن عمر: نعم زاد الراكب الغناء نصباً. وعنه: الغناء من زاد المسافر أو قال من زاد الراكب. وعن أمامة بن زيد رئي واضعاً إحدى رجليه على الأخرى يتغنى النصب. وأنشده كعب بن زهير بين يديه عليه الصلاة والسلام في قصيدته التي أولها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

وفيها من النسيب والمدح ضروب. وكان عليه الصلاة والسلام يستمع الشعر ويستحن حسنه ويقول (إنّ من الشعر لحكمة). وأتى عمر بن عبدالرحمن بن عوف فسمعه يتغنى:

وكيف ثوائي بالمدينة بعدما ... قضى وطراً فيها جميل بن معمر

ومرّ ابن المسيب ببعض أزقة المدينة فسمع الأخضر يتغنى في دار سعيد بن العاص:

تضوع مسكاً بطن نعمان إن مشت ... به زينب في نسوة خضرات

فوقف وقال: هذا والله مما يلذ استماعه ثم قال:

وليست كأخرى وسعّت جيب درعها ... وأبدت بنان الكف بالحمرات

إلى آخرها. فكانوا يرونها لابن المسيّب. وكذا حكى من شعر ابن نمير الثقفي فينظر فيه. ثم قال: وجمهور العلماء يكرهون غناء الأعاجم ويجيزون غناء الأعراب. وفيما ذكرناه كفاية.

وسئل ابن أبي زيد عمن يعمل المعاصي هل يكون إماماً؟

فأجاب: أما المصرّ والمجاهر فلا، وأما المستور المعترف ببعض الشيء فالصلاة خلف الكامل أولى، وخلفه لابأس بها.

وسئل عمن يُعرف عنه الكذب العظيم أوقات كذلك هل تجوز إمامته؟

فأجاب: لا يصلّي خلف المشهور بالكذب والقتّات والمعلن بالكبائر، ولايعيد من صلى خلفه . وأما من تكون منه الهفوة والزلة فلا يتبع عورات المسلمين . وعن مالك: من هذا الذي ليس فيه شيء. وليس المصرّ والمجاهر كغيره.

وسئل هل يصلى خلف القاتل ؟

فأجاب: أما المتعمد فلا ينبغي الصلاة خلفه. وعن ابن حبيب: وإن تاب، والمستحب عندنا إذا أمكن من نفسه وعُفِيَ عنه وحسنت توبته إنه يصلى خلفه وإلاّ فلا يصلى خلفه ولا إعادة إن فعل.

قلت: فالمحصول من هذه المسائل أن في إمامة الفاسق خلافاً إذا وقعت هل يعيد في الوقت أو أبدا أو الفرق بين [75ب] الجمعة وغيرها أو لا إعادة، وهو الظاهر من جل فتاويهم وظاهر المدونة عند بعضهم. وتجزيء الجمعة وغيرها خلف من ليس بمبتدع من الولاة. وقوله انه سألنا إمام فتنة على أحد التأويلين، وقول عثمان : صلّ معهم واختيار اللخمي الفرق بين أن يكون فسقه متعلقاً بالصلاة أو لا. يحتمل أن يكون خلافاً وإليه أشار بعض شيوخنا ومنهم من استبعد فيه الخلاف. وتقدم الكلام في الفاسق باعتقاده. والمتحصل فيه أربعة أقوال كما تقدم. رابعها إما أن يكون الوالي الذي تخاف مخالفته فلا إعادة وإلا أعاد أبدا ، لابن حبيب.

وسئل أبو محمد عن ولد الزنا يكون إماماً أوقاضيا.

فأجاب: مذهب ابن القاسم كراهة اتخاذه إماماً راتباً أو قاضياً، وعن غيره إنما كُرهت إمامته راتباً لأنه يؤذَى بذلك، ولابأس أن يكون عنده إماما أو قاضياً. قاله ابن نافع وغيره.

وسئل عمن يتردد في كلامه أول صلاته المرتين أو الثلاثة ثم يكبر وكذا السلام، أيؤم غيره ؟

فأجاب: أحبّ إلينا أن لايؤم إلاّ أن لا يكون غيره فلا بأس .

وسئل عمن أحرم في صلاته في مكانه فجاء آخر فأحرم بإحرامه تحت الدكان واقتدى به ثالث معه في الدكان.

فأجاب تجزيء الجميع إذا لم يتعمدوا ذلك من أول فعلهم.

قلت: هو مفهوم المدونة لأنهم يعبثون وفيها كلام ومسائل تنظر في موضعها.

وسئل عن إمام مسجد جماعة لايوجد منه خلف إذا غاب عنه تحضره صلاة فتارة تمنعه من حضور صلاة هذا المسجد جنازة وربما كانت لصالح، فما الأولى له؟

فأجاب: عمارة المسجد أولى.

وعن السيوري في إمام أو فذّ نسي تكبيرة الإحرام، فيه خلاف لغير أصحاب مالك. وأما المأموم ففيه خلاف بين أصحاب مالك، ولافرق في هذا الأصل بين كل من ذكر.

وسئل عن مأموم قال خلف الإمام اللهم لك الحمد حمدا كثيراً طيباً مباركاً فيه، هل تصح صلاته ؟ لأن من الناس من أفسد صلاته.

فأجاب: صلاته تامة وفي الصحيح فضل هذا الذكر .

قلت: نقله ابن بشير في التنبيه عن ابن شعبان والصحيح ما أفتى به. وأخذ منه ابن عبد البر أن الجهر بالذكر لايفسد الصلاة، قال : خلافاً لبعض أصحابنا المتأخرين.

وسئل السيوري عن الشفع والوتر ليلة الجمْع قبل مغيب الشفق هل يصح أم لا ؟ وكيف إن كان المأمومون عواماً لايحسنون قراءة أم القرآن، هل يشفع بهم الإمام قبل المغيب أو لا ؟ وهل يستحب للامام أن يجمع بمثل هؤلاء في المسجد في غير ليلة الجمع أم لا ؟

فأجاب: من كان يقيم أم القرآن يشفع في بيته بعد مغيب الشفق، ومن لا يحسن ذلك يشفع بهم الإمام ويوتر. وفي السؤال الآخر يجوز أن يجمع

بهم في الشفع والوتر.

قلت: نحوه قول يحيى بن عمر أنهم إذا كانوا أَمّيين جمع بهم الإمام للشفع والوتر قبل مغيب الشفق وهو القياس عموماً. وأظن أني رأيته منقولاً. كما جاز تقدّم الفريضة فيتقدم تابعها.

وسئل عمن يتوضأ عند الفجر وهو جار المسجد فقد أخذ به ويتحرّى وقت مجيء الإمام فيركع الفجر في بيته فيخرج فربما أدرك الإمام لم يأت فهل يركع تحية المسجد أويجزئه ركوعه في داره أم لا؟

فأجاب: فعله هذا ليس بصواب والأولى به إذا لم يكن عنده مسجد يصلي فيه أول الوقت في جماعة أن يصلي مع أهل داره فإن تعذّر صلى وحده وهو أفضل من الجماعة ويقرأ حزبه بعد صلاة الصبح.

قلت: اختلف قول مالك إذا ركع الفجر في بيته ثم جاء المسجد أو إعادة الفجر قولان حكاهما [76أ] ابن بشير ولم يحك ابن يونس وغيره إلا الأول تأويلا على مالك.

وسئل اللخمي عن امام شك في صلاته فيسبّح به مَن خلفه وهم غير عدول كالظلمة وشربة الخمر وغيرهم، هل يرجع إليهم وتصح الصلاة بمنزلة من صلى خلفهم؟ على أحد الأقوال وهو كثير الشك.

فأجاب: إن سبّحوا به لنقص وهو يظن أكثر رجع لقولهم، والعكس لايرجع لقولهم فيه ولاتبرأ ذمته بقول من ذكر. واختلف هل يرجع لقول عدل واحد وتبرأ ذمته لقول عدلين أو جماعة غير عدول ؟ وأرى إن كان كثير الشكوك أن يجتزى بخبر من ليس بعدل لأن الأمر فيه مع عدم من يخبره أخفّ.

قلت: تقدمت مسألة إذا سقط عليه ماء عسكر[1] هل يبني على أخبارهم أم لا ؟ وهذه منه.

وسئل السيوري عن اثنين فاتهما ركعتان من الرباعية فلما قاما للقضاء أراد

(1) كذا بالأصول المعتمدة.

أحدهما أن يأتمّ بالآخر لكونه أقرأ وأعرف بأحكام الصلاة، فهل يصح هذا للعامي وتجزئه صلاته أم لا؟

جوابها: في هذا الأصل اختلاف وأرجو أن تجزئه.

قلت: لعله يريد من وجبت عليه الصلاة فذًا فأتمّها أو بالعكس وقد حكى اللخمي في الطهارة في ذلك خلافا.

وسئل عزالدين عمن يجد إمامين شافعياً ومالكياً أيهما أولى أن يقتدي به؟

جوابها: إذا حضر رجلان مختلفان في أركان الصلاة وشرائطها فالأولى تقديم من يعتقد كثرة الشرائط والأركان لأن الاقتداء به أحوط وأبعد من الخلاف.

وسئل عن أمر غلب على الناس وهو مسابقة المأمومين للإمام والأكثر من الجمع يفعله، فهل يجب على من حضرهم نهيهم عن هذا أم لا؟ وهل يسقط هذا حضور الجماعة أم لا ؟

فأجاب: لاتسقط سنة الجماعة بما ذكر من مسابقة الإمام، إذ لايُترك الحق لأجل الباطل، . فإن تمكن من تمكّن من الأمرين حصل على أجر الإنكار والجماعة فيتضاعف الأجر، وإن عجز بلسانه فبقلبه.

قلت : المنصوص عندنا إن سبقه بفعل الركن وعقَده قبله فلا خلاف في عدم الإجزاء، وإن كان يلحقه الإمام قبل كماله فقولان والمشهور الصحة. وهي عندي تجزيء على الخلاف في الحركات إلى الأركان هل هي واجبة لنفسها أو لغيرها فلا تجزئه على الأول لا الثاني.

وفي نوازل ابن الحاج:

إذا صلى رجلان ونوى كل واحد منهما أنه إمام لصاحبه صحت لكل منهما وإن نوى كل منهما أنه مأموم فسدت على كل واحد منهما. كذا لسحنون معلقاً عنه. ورأيت سياق المسألة في النوادر على خلاف ذلك، وهي إذا نوى كل منهما أن يكون مأموماً لصاحبه فصلاتهما جائزة نوى الآخر الإمامة أم لا. وتأمل في سماع موسى خلاف ذلك.

قلت: لعله يريد ما نقل عن سحنون أن المسلّم منهما أولا صلاته باطلة دون الثاني.

وفيه: كان أبومحمد يؤذن في مسجده ويرفع رأسه من الركوع ويسلم تسليمتين.

وفيه: إذا قدّم القاضي إماماً في مسجد وكان يتولى خراجه ويصرف منه مايصلح بالمسجد من جميع شأنه. والعادة في البلد تقتضي ذلك من الصلاة، فتوفي القاضي وبقي هو أعواماً في ذلك بعد وفاة القاضي ثم منع الإمام من الصلاة[1] وقدم غيره بغير مطالعة القاضي لفقده وتولى الحبس على صفة ما ذكر فهل قبضه ومصرفه في الاحباس جائز أم لا ؟ ولم يزل المعزول طالباً له به.

فأجاب: إذا تعذر النظر في تقديم الأئمة بموت القاضي وشبهه فللجيران تقديم إمام يقبض خراج المسجد ويصرفه فيما يحتاج ويأخذ أجر مثله مما يستفضل وما زاد عليه مما أخذه رده ويدخل في مصالح المسجد واحباسه.

وفيه: رجل أدرك ثانية إمام فأحدث الإمام ولم يستخلف [76ب] فصلى المسبوق فذًا بدأ في صلاته بالبناء قبل القضاء. ومثله مسبوق بركعة يذكر سجدة وهو جالس في الرابعة مع الإمام من الثالثة يقوم بعد سلام الإمام يأتي بالثالثة بأم القرآن خاصة ثم بأُولَى الإمام بأم القرآن وسورة ثم يسجد بعد السلام.

قلت: تجري على مسائل الرعاف في اجتماع القضاء والبناء وفيه إذا ظن الراعف فراغ الإمام من الصلاة فكمل في موضعه فتيقن عدم تكميله فعن ابن القاسم عدم الإعادة، وفيه اعتراض لأن المأموم يصير مسلّما قبل إمامه.

قلت: أجراها ابن رشد على الخلاف فيمن خرج لغسل الدم هل خرج عن حكم إمامه أم لا؟ وفيه أربعة أقوال وأجرى عليها مسائل هذه منها. انظرها في مقدماته.

وفيه: سأله عياض عن إمام جامع مصرٍ نزل به عارض منعه النطق بتكبيرة

(1) جملتان سقطتا من أ.

الإحرام على وجهها ويغير الكاف فيصيرها هاء وربما أقامها على وجهها أحياناً وخيار بلده يأبون الصلاة خلفه لاعتقادهم أن لا بد من النطق بها. إذ لا تجزيء غيرها منها عند مالك وعامة فقهاء الأمصار وإن كان في معناها فكيف بغير معناها؟ وهي أضيق من القراءة للاختلاف الكبير في أصل القراءة وفروعها. وما ذكر من إمامة الألكن الألثغ. وإن كان ابن القصار قال: يجوز له في نفسه لا لغيره. هذا ضرب من التفريط لاقامته إياها أحيانا والألثغ محمول على ذلك فهو أعذر.

فأجاب: لفظ تكبيرة الإحرام افتتاح الصلاة يعيد بها، ولا يجوز له ابدالها ولا حرف منها مع القصد. فإذا كان هذا الإمام يقيمها أحيانا على وجهها وأحيانا على غير وجهها فيقول «أهبر وأغبر» بعدم قدرته وقصده فإمامته جائزة وصلاة من خلفه تامة ولا يقدح في امامة أهل الفضل والدين مثل هذا ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] ولا أقل من حمله على الألكن. ونص الجلاب على جواز إمامته إذا كان عدلاً ويقيم حروف الفاتحة. ومما يؤيد جواز إمامته عند انعام النظر أنه مقيم للفظ اسم الجلالة وانما تعرض له اللكنة أحيانا في أكبر فهو على كل حال أخف وأيسر ممن عرضت له اللكنة في جميع التكبيرة وقد توسع في إبدال الحروف بعضها من بعض. وإن كنا لانجيزه وإنما ذكرناه لأجل ضرورة هذا الإمام.

قلت: انظر قوله ويقيم حروف فاتحة الكتاب وشرطه ذلك في الألكن دليل عدم القياس إذ حرف التكبير كحروف فاتحة الكتاب أو أشدّ لما تقدم أن اللحن في الاذكار أشد من القراءة والقياس جري هذه المسألة على إمامة ذي السلس. وفيه أقوال أحسنها إن كان أفضل القوم فيغتفر في حقه كقضية عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أو على إمامة الأقطع والأعرج[2]. وقد حكى أبو عمران في المسألة خلافاً.

ومن الأسئلة إذا انحنى يكبر حتى يصير كالراكع أو قريباً منه فنقص قيامه

---

(1) القرآن : البقرة 286.

(2) في أ : بأن لا يخرج.

كثيراً. وقد وقعت وأجريناها على هذا. وجوّده لي شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ واختار الجواز في القضية الواقعة. وكان يصلي خلفه لكبر سنه وصلاحه وقِدَم هجرته في الطلب.

وفي المدونة: وصلاتهم في السفينة على ظهرها أفْذاذاً أحب إليّ من صلاتهم بإمام في أسفلها محنية رؤوسهم. وأظن أن ابن بشير حملها على الوجوب. وهي تجري عندي على الاعتدال في الركوع هل هو سنة أو فرض ؟ والصحيح الثاني لقوله عليه الصلاة والسلام (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة[1]. ومذهب ابن القاسم هو الأول. والقول إنه إن كان إلى القيام أقرب صحت، وإن كان إلى الركوع أقرب لم تصح. قول ثالث في المسألة كالقيام في الجلوس الوسط، وبالله التوفيق.

[77أ] وفي أحكام ابن الحاج أيضاً: إذا قرأ الإمام السجدة في صلاة السرّ جهر بها ليسمع من خلفه فإن لم يفعل فلابن القاسم يتبعونه. وعن سحنون لايتبعونه. والصواب أنه يسجد إذا قرأ بسورة منها سجدة في فريضة صلاها في وقت نهي.

قلت : لأنها تابعة لقراءة الفريضة فأشبهت سجود السهو، ولا خلاف فيه إن كان قبل السلام أنه يسجد ولو صلاها في وقت نُهِيَ فكذا هذه. واختلف في السجود بعد السلام هل يسجد في وقت النهي[2] عن الصلاة أو لا؟ أو هو تابع للصلاة إن كانت فريضة سجد وإلاّ لم يسجد. واختلف أيضاً في قراءة السورة التي فيها سجدة في الفريضة هل تكره مطلقاً أو تجوز ؟ أو الفرق بين الجماعة الكبيرة أو الصغيرة والجهرية أو السرية ؟ بحيث يؤمن اللبس.

تجوز وإلاّ كُره والمشهور الأول والذي عليه العمل الثاني في يوم الجمعة لثبوته في الصحيح.

وفيه: إذا نسي تكبير العيد دُبُر الصلاة وهو مأموم فإن قرب رجع إلى موضع مصلاه فكبّر. وقال في الإمام يذكر ذلك وهوقريب فإنه ينزل في موضعه ويكبر.

---

(1) في ب : في الركوع لصلاة.
(2) جملتان سقطتا من أ.

انظر هذه التفرقة بين المأموم والإمام هل هو على نص المدونة ؟ فقد ذكر لي عن بعض أصحابنا وهو ص[1] أنه كان يقولها.

قلت : وفي تعاليق أبي عمران منقولة : صلى بنا سحنون في أيام التشريق فسلم فلما قام نودي بالتكبير فلما سمع ذلك أهوى للجلوس فكبر ثلاثاً بعضها قائماً وبعضها جالساً. فظاهر هذا أنه لا يكبر إذا تباعد وهو كذلك. وحكى المازري قولا : إنه يقول مطلقاً وهو الجاري على مسألة السجود البعدي.

وفيه أيضاً **سئل** ابن وهب عن إمام مسجد وقيّمه يريد الصلاة في الجامع وان تركه لم يصل فيه أحد فقال : يصلي في الجامع وإن بطل هذا.

قلت : قدّم فضيلة الجماعة على فضيلة عمارة المسجد. والظاهر عندي إن كان جاره فإقامته السنة فيه أولى إن كان أهلاً للإمامة لقوله عليه الصلاة والسلام (لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد) فالمحافظة عليه متأكدة إما وجوباً كما يقوله أهل الظاهر وهو ظاهر حقيقة اللغة لأن الأقرب لنفي الحقيقة نفي الخطإ والصحة، وقيل لنفي الكمال وهو ظاهر المذهب. وإن كان المسجد بعيداً عنه فالمحافظة على الجماعة أولى لأن فضيلتها منصوص عليها والنص مقدّم على غيره.

وفيه : ـ وأظنها تقدمت ـ إذا ذكر صلاة الصبح والإمام يخطب فليقم ويصليها بموضعه ويقول لمن يليه أصلي الصبح إن كان ممن يقتدى به وإلاّ فليس عليه ذلك. ولوذكرها في صلاة الجمعة تمادى وصلى مانسي. وفي إعادة الجمعة ظهراً خلاف.

وحكى في تعاليق أبي عمران في الذي يذكر وهو في المسجد يوم الجمعة أنه لم يغتسل فإنه يستحب له أن يخرج ويغتسل وإن لم يدرك الإمام إلا بعد فراغه من الخطبة وإن كان لا يدركه حتى تفوته بعض الصلاة فلا يخرج ويصليها بغير غسل لأنه سنة. وفي الإكمال مايقتضي أنه لايخرج لغسل، لظاهر إنكار عمر على عثمان لأن سماع الخطبة واجب فلا يترك السنة ومن يقول بوجوبه فمحتمَل.

---

(1) كذا بجميع الأصول، ولعلها اختصار لاسم مؤلف الكتاب.

وسئل ابن رشد عن إمام مسجد ظهر عليه الجذام وبقي مدة يؤم بالمسجد فكره ذلك قوم ممن خلفه، فهل تجوز إمامته بدءا ؟ وهل لهذه الجماعة إجباره على التأخر عن الإمامة ؟ وكيف إن ادعى أن الذي به ليس بجذام وإنما هو غيره هل يكلف الأطباء رؤية ذلك أم لا ؟ إذ لايقدح ذلك في دينه، وإنما عافوا مرضه بذلك خاصة.

جوابها: إمامة الأجذم جائزة بغير خلاف من العلماء لأن الجذام ليس من العيوب القادحة في الإمام، غير أنه إن قبح [77ب] منظره وتفاحش وشق على الجماعة مخالطته لشق الصفوف إلى المحراب وعافوه فينبغي له أن لايؤمهم، لقول عمر لمجذومة رآها تخالط الناس في الطواف: يا أمة الله لا تؤذي الناس، لو جلستِ في بيتك لكان خيراً لك. فإن أبى من التأخير رفعوه للإمام قضى بتأخيره عنهم إذا تيقّن ما ذكروه من تأذيهم لمنع إذاية المسلمين. وقد جعل عليه الصلاة والسلام حلول المريض على الصحيح أذى، وقوله (من أكل من هذه الشجرة فلا يقرب مساجدنا يؤذينا) لريح الثوم وهو أخف منه.

وسئل عمن كثر منهم الاضطراب في شهادتهم حقيقة هل تصح شهادتهم وإمامتهم أم لا ؟ فلم يجب .

وجوابها عندي : إن كان اضطرابهم في شهادتهم على طريق الوسوسة في تحصيل حقيقة الشهادة تورعاً فليس بقادح بل هو مرجح. وقد نصّ هو بعد هذا على مثلها. وإن كان اضطرابهم تهمة في دينهم وربما ظهرت لهم أسباب ووجوه فهوقادح في الإمامة لأن من شرط الإمامة الديانة لكونه شفيعاً. وأما الشهادة فالصواب منعه إن كان هناك من يقوم به الحال. وأيضاً شهادته في الماضي لتعلّق حقوق بها. والأصل حقيقتها حتى يتبين خلافه. وقد رأينا من فُعِل به مثل هذا لقدم هجرته في الشهادة. وإن لم يكن هناك من يقوم به أمر الناس فِينظر في هذا من ابتلي به، فإن رأى تقديمه للضرورة فعل شبيها بأكل الميتة ولتعذر العدالة الحقيقية في هذا الزمان ووقع مثل هذا وأُجْرِيَ على هذا الأصل.

وسئل عمن يصلي الصبح حالة كون الإمام يصلي الظهر ويلحقه في الظهر وكله بالمسجد، هل يجوز ذلك ؟

جوابها: لاينبغي أن يصلي الصبح والإمام في غيره لابالمسجد ولاأفْنِيَتِه التي تصلى فيها الجمعة.

قلت: لقوله عليه الصلاة والسلام (أصلاتان معاً؟) إنكاراً لذلك. وأماصلاة الفرض في المسجد وهو يصلي التراويح في المسجد ففي العتبية جوازه، وأما صلاة الوتر ونحوه وهو يصلي التراويح فحكى الزناتي في شرحه للتهذيب قولين عن المتأخرين من أصحابنا؛ المنع لقربة الدرجة في المندوبات. وأما أفْنية المسجد فقد نص على أن حكمها حكم المسجد في ركعتي الفجر. ومن أجل هذا بنيت البيت الشرقي من جامع الزيتونة المسماة اليوم ببيت الزكاة. بنيت في الأصل على ما أخبرني من أثق به لركوع الفجر ونحوه.

وسئل السيوري عمن دخل المسجد وقت الإقامة هل يركع الفجر حينئذ؟

فأجاب : يكره له ذلك.

قلت : وأعرف لابن الجلاب أنه يخرج ويركع ثم يرجع. وأما الوتر فلا بد من خروجه وركوعه لأنه يفوت بصلاة الصبح. بل اختلف قوله لو ذكره في الصبح هل يقطع أم لا ؟ وفيه أقوال إذا جمعت المصلين يدل على تأكده ولهذا يسكت الإمام يقيم الصلاة فيه دون ركعتي الفجر.

وسئل ابن رشد عن حديث معاذ أنه كان يصلي مع النبي ﷺ ويأتي ويؤم قومه فيها وهي نافلة في حقه وهذا لا يجيزه مالك.

فأجاب : ليس في فعل معاذ مايدل على الجواز إذ ليس فيه أنه عليه السلام علم بذلك فأقرّه عليه، ولعله فعله قبل علم الصواب ثم رجع إليه، ويحتمل أنه فعله أول الإسلام حين كان للرجل صلاة الفريضة مرتين ثم فسخ بالنهي عن ذلك، ويحتمل أن تكون صلاته أولاً نافلة ثم يؤم قومه بفريضته. وإنما جاز أن يأتم من يصلي نافلة بمن يصلي فريضة دون العكس لأنّ نية النفل داخلة في نية الفريضة دون

العكس، لاجتماعهما في الأولى في نية القربة واختلافهما في الثانية في نية الفريضة.

قلت: [78ب] هذا واضح على القول بالارتباط وهو المشهور، ومن لايقول بالارتباط يجيز هذه. وقد اختلفت في الصلاة خلف الصبي فأجازه أبومصعب على كراهة والمشهور المنع وقيل الفرق بين الفريضة والنافلة لاتحاد حكمها وعليه عمل الناس في الاشفاع بقرطبة وغيرها. فعلى القول بالجواز يجوز هذا أن يؤم فيما صلى لنفسه لا سيما إذا أعادها بنية الفريضة عند من يقول بصحة الرفض. كما أن نية الصبي كذلك وعلى التفويض لايتخرج. بل قال في المدونة: فإن فعل أعاد من ائتم به. قال ابن حبيب: أبداً أفذاذاً. فمنهم من يجعله قيداً فيها ومنهم من يجعله خلافاً. وهذا خلاف من أدركناه من الشيوخ.

وسئل أيضاً عمن يسهى عن الرفع من الركوع حتى رفع الإمام رأسه وسجد.

فأجاب بأنه يصور مالم يعقد عليه الإمام الثانية ويدخل فيها الاختلاف في عقد الركعة هل هو الركوع أو رفع الرأس منه؟ وأما إن سها عن الركوع حتى رفع الإمام من الركوع وسجد فيصور ما لم يرفع الإمام رأسه من السجدة الثانية أو مالم يعقد عليه الركعة التي يليها.

قال: ولا وجه عندي للخلاف الذي ذكرته.

قلت: لعله أراد أن يجري فيها الخلاف الذي ذكر فيمن عقد الركوع وهو ساهٍ أو غافل وفيه اضطراب واختلاف كثير ذكره في البيان بأتمّ وجه. لأن صورة السؤال حصل له جل الركعة ولم يبق إلاّ الرفع منها فلهذا لم يخرّج فيها الخلاف المذكور. بل هو بمنزلة إذا زوحم عن السجدة ولا خلاف أنه يصور ما لم يعقد عليه الإمام الركعة الثانية والذي ينوبهم أحوال التصوير غافل وساه ونائم ومنشغل بحل إزاره أو ربطه أو مزحوم فيتحصل في جواز تصويرهم أقوال من ابن رشد والجلاب وغيرها وفي حد مايصور إليه أربعة؛ ما لم يرفع رأسه من السجدة الأولى ـ وحمل على المدونة ـ أو الثانية وهو الظاهر منها، أو مالم يضع يديه على ركبتيه من الركعة التي

تليها، أو ما لم يرفع رأسه منها فيتحصل فيها على تخريج المدارك وهو عدم اعتبار القائلين ثمانية وعشرون قولاً من ضرب أربعة في سبعة. والقول بالألفاظ مطلقاً تاسع وعشرون. هكذا كان يدرسه شيخنا الفقيه الإمام رحمه الله.

وسئل ابن رشد أيضاً عمن قام يقضي ما فاته به الإمام فمر إنسان بين يديه هل يمنعه ذلك أم لا ؟ لجريان حكم الإمام عليه، وهل المأموم مأثوم أم لا؟

فأجاب : ينحاز القاضي لصلاته إلى ما قرب منه من السواري ونحوها وهي ستره لبقية صلاته، وإن لم يجد صلى كما هو. ويدرأ من يمرّ ما استطاع والمار مأثوم. وأما من يمرّ بين الصفوف فلا حرج عليه والإمام سترة لهم.

قلت : نحو هذا في المدونة. وقيل إن سترة الإمام سترة لهم وكان يمضي لنا سبب الخلاف إذا مر بين الإمام والصف الأول، فمن يقول إن الإمام سترتهم فهو مأثوم، ومن يقول بأن سترة الإمام سترة لهم يكون الإمام كالصف الأول وهم كالصف الثاني. وقال المازري: حكى اللخمي هذا الخلاف ولم أقف عليه. ويقول : فائدته لو وقع المحراب وقلنا سترته سترة لمن خلفه لم يجز المرور بين الصفوف لأن سترتهم قد زالت، وإن قلنا سترة له خاصة جاز المرور بين الصفوف لكن حكمهم مع الإمام إن صلى الجميع إلى غير سترة. والثاني ظاهر حديث ابن عباس حين ترك الأتان ترتع ومر بين بعض الصفوف ولم ينكر عليه النبي ﷺ انتهى. معناه وما قدمناه عن بعض شيوخنا أظهر.

وسئل: أيضاً عمّا وقع في المدونة من قوله : ثم سمعته يقول بعد ذلك في الإمام إذا جعل موضع «سمع [78ب] الله لمن حمده» «الله أكبر» المسألة هل هي متعلقة بالتي قبلها أو منقطعة ؟ وماوجه انقطاعها أو تعلقها وهو سياقها؟ وهل السلام من سجود السهو واجب أم لا ؟ فإذا وجب فما وجه قوله :إذا أحدث فيها أجزأنا عنه؟ وهو ظاهر المدونة، إلاّ أن الأقوال فيمن ترك أم القرآن من ركعة تدخل في الصبح أم لا ؟

فأجاب: عن الأول أن كلام مالك متعلق بما قبله ووجهه أنه لما سمع من

مالك أنه يرجع فيقول مثل الذي كان عليه فرآه مخالفاً في الذي نسي الجلوس حتى استقل عن الأرض أنه يتمادى ولايرجع، وأنه اختلاف من القول ويلزم عليه أنه يرجع فيها ما لم يستقل قائماً كما هو ظاهر رواية أشهب في العتبية. ويلزم من مسألة الجلوس ألايرجع فيقول «الله أكبر» إذ قد فاته موضعه برفع رأسه فيدخل في كل مسألة قول من الأخرى. ولاخلاف أنه إذا لم يستقل عن الأرض أنه يرجع كما لا خلاف أنه إذا استقل قائماً فلا يرجع.

قلت: ما نحا إليه من الخلاف نحوه لابن الجلاب أنه يرجع ما لم يستقل قائماً. ولعبدالوهاب إن كان إلى القيام أقرب تمادى عليه وإن كان إلى الأرض أقرب رجع إليه ولا خلاف منصوص كما قال إذا استقل قائماً. وكان يجري لنا في المجالس أنه يتخرّج فيه الخلاف من الجلوس هل هو فرض أم لا ؟ فعلى الأولى يرجع ما لم يعقد عليه الإمام الثانية. وهو قول الحسن البصري، والله أعلم.

قال: وأما سجود السهو بعد السلام فسلامه واجب إلاأنه لايرى إعادة السجود لمن تركه، مراعاة لقول من لايرى وجوب السلام في الصلاة فهو واجب غير شرط. إذ من واجباتها ماهو شرط وماهو غير شرط. وظاهر المدونة أن الأقوال في أم القرآن من الرباعية والثلاثية تدخل في الصبح بدليل قوله : وقد سأله عمن ترك القراءة في ركعة من المغرب أوالصبح لم يكشف مالك عن المغرب والصبح والصلاة عنه محملا واحداً فإنما يراعى على مذهبه في المدونة قلة السهو وكثرته لانصفها أو أقل منه.

وسئل: السيوري عن اعتقاد أنّ السلام سنة.

فقال: لا يجزئه ذلك ويعيد الصلاة كلها.

قلت: لعله لم يراع الخلاف وإلاّ فعندنا قول ليس بواجب نحو قول أبي حنيفة، يخرج قول من رواية العتبية وإن كان ابن زرقون قد تعقب الأخذ .

وسئل اللخمي فيمن أدرك ركعة أوثلاث هل يقوم بتكبير أو لا؟

جوابها: الخلاف فيه مشهور ففي المدونة من لم يدرك إلا الجلوس قام بتكبير وهو استحسان لأنه شُبّه بابتداء الصلاة، ومن شرط تكبيرة الإحرام القيام. ولو ابتدأها في القيام وأتمها في الانحطاط أجزأته وبعض الانحطاط حينئذ.

قلت: ما ذكره في تكبيرة الإحرام هو ظاهر المدونة وإليه نحا جماعة من المتأخرين وتأولها ابن يونس أنه كبّر قائماً ثم ركع. وعن ابن المواز يلغي تلك الركعة فقط. فجعل القيام لها فرضاً وليس من شرطه المقارنة. وفي المسألة كلام كثير ينظر في المطولات.

وسئل السيوري عمن سلم من اثنتين ساهياً هل يرجع بتكبيرأم لا؟

فأجاب: إن انصرف من مكانه بجسده أو بحديث آخر رجع بتكبير، وإن لم ينصرف ولا طال فلا إحرام.

قلت: ذكره أبو حفص أو غيره. وظاهر المدونة يقوم بتكبير مطلقاً ، لأن مطلق السلام فاصل حصين على مذهب ابن القاسم. واختلف هل هي كتكبيرة الإحرام أم لا؟ ومتى يوقعها هل وهو قائم؟ أو جالس أو الفرق بين موضع الجلوس فجالس وإلا فقائم؟ [79أ] وفي المسألة كلام طويل ينظر في المقدمات وابن زرقون وغيرهما.

وسئل: ابن رشد عما وقع في المدونة من اختيار «ربنا ولك الحمد» بالواو هل هو لابن القاسم أو مالك وما وجهه؟

فأجاب: بأنه من اختيار مالك على الظاهر منها لقوله : وأحبّ إليّ، بعد ذكر اختلاف قوله، ووجهه لما فيه من زيادة المعنى، إذ مع اسقاطها لايكون في الكلام الإقرار بالحمد خاصة. وإذا ثبت ففيها اثبات الحمد مع زيادة الدعاء والرغبة وطلب الإجابة والقبول، لأن الكلام معها يتوقف على دلالة الاقتصار، وهو ما لا يتم الكلام إلاّ به. ومعناه : اللهم استجب لنا كما وعدتنا ولك الحمد على هدايتنا وشبه ذلك. ومثله في القرآن كثير ومنه قوله تعالى ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ﴾[1] أي

---

(1) القرآن : الشعراء 63.

ضرب فانفلق. وقوله ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ﴾[1] **أي فأفطر. وقوله** ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا... إلى قوله... بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا﴾[2] **فأضمر لكان هذا قرآنا.**

وسئل: عن قول الشيخ في مختصره: كل فذٍّ بانٍ وكل **مأموم قاض، وما** وجْهُه ولأي شيء كان ذلك كذلك.

فأجاب: ماوقع في المختصر صحيح على مذهب مالك وأصحابه **لأن** المأموم يقضي مافاته من صلاة الإمام على نحو مافاته إن فاتته الأولى من الجهر **بأن** قضاها بالحمد وسورة مع الجهر وفي السرّيات كذلك ويقضيها سراً. والفذّ إذا ذكر بطلان الأولى لاسقاط سجدة انتقلت الركعات وقضى رابعة بأم القرآن وحدها سرّاً وسجد قبل السلام، وكذا الثلاثية دون الثنائية لاجتماع الزيادة والنقص. فهذا الفرق بين الفذ والمأموم ووجهه ارتباط صلاة المأموم بالإمام فالثالثة ثانية والرابعة كذلك ولايصح الانتقال لأنه يؤدي إلى المخالفة من تعيين الركعات معه. هذا في المعنى، وهو ظاهر ما ورد في السنة من قوله (ما أدركتم فصلُّوا ومافاتكم فأتمُّوا) أي أتموا على ماصلى معه مافاته به إمامه على الوجه الذي فاته. والمنفرد لايصح أن يجعل الركعة الباطلة آخر صلاته فيكون قد غيّر صلاته ومخالف ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام (من لم يدرْ أصلّى ثلاثاً أم أربعاً فليعمل ركعة ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل السلام) فظاهره أنه يبني على اليقين وحصل معه ثلاث ركعات فليصل الرابعة بالحمد وحدها فيكون بانياً لاقاضياً.

وحكم الإمام حكم الفذّ فيما يسقطه يبني ولايقضي إن أسقطها ومن معه أو بعض من معه. وإن أسقطها وحده قضاها بالحمد وسورة والقوم جلوس ثم يسلم بهم. ومذهب أشهب والشافعي : أن المأموم كالفذ يبني. وأصل الشافعي مبني على مذهب من عدم الارتباط. وبالله التوفيق.

قلت : وفي المسألة قول ثالث بالقضاء مطلقاً حكاه وأنكره غيره وذكر ابن

---

(1) القرآن : البقرة 184 – 185.

(2) القرآن : الرعد 31.

بشير أنه وجده في الإملاء لابن سحنون. وسبب الخلاف قوله عليه الصلاة والسلام (فما أدركتم فصلوا ومافاتكم فأتموا) وفي رواية (فاقضوا). فعلى الأول يكون بانياً مطلقاً خلافاً لتأويل ابن رشد فيها. وعلى الثانية يقضي مطلقاً أو يقال يقضي في الأقوال لا في الأفعال كما هو ظاهر المدونة. قال المازري : ويحتمل أن يكون معنى القضاء والتمام كما في الرواية الأخرى فلا يختلف المعنى ومنه قوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾(1) أي تمت. وفي المسألة طرق هذه أسعد ما بالمذهب وأكمل، وبالله التوفيق.

واختلف المذهب إذا [79ب] طرأ على المأموم ما أبطل عليه الثانية أوالثالثة مثلاً هل تنتقل ركعاته أو يصلي مافاته على نحو مافاته ؟ ومنه مسائل الرعاف والقصر ونحوها وقد تقدم منه.

وسئل ابن رشد أيضاً عمن صلى خمس صلوات بخمسة أوضئة كلها للحدث ثم ذكر مسح رأسه حتى أعاد الخمس، ما يلزمه من ذلك ؟

فأجاب بأنه إذا أعاد الخمس صلوات بوضوء العشاء الأخيرة ناسياً فإنه يمسح رأسه أو يعيد الوضوء إن انتقضت طهارته أو فاته إصلاحه ويعيد العشاء الآخرة فقط لأنها صلاها مرتين بوضوء واحد مشكوك في اسقاط مسح الرأس منه ولاإعادة عليه لباقي الصلوات غيرها. لأنه صلى كل واحدة بوضوء كامل محقق وهو إما وضوؤها أو وضوء العشاء الآخرة فصار كرجل توضأ وصلى صلاة وتوضأ مرة ثانية من حدث وصلى تلك صلاة وخشيَ أن يكون صلاها ثم ذكر أنه صلاها وذكر مسح رأسه لايدري من الوضوء الأول أوالثاني فلا إعادة عليه بالإجماع. إذ قد صحت له إحدى الصلاتين فكذا هذه. وقد خطأه غيره في هذا الجواب وقال: الصواب إعادة الصلوات الخمس. فأجابه بهذا البيان بعد أن كتب له كتاباً وفيه لما تكلم السائل بذلك إنما هو أمر فرط منه بغير تأمل. قال : والمسألة أوضح من أن تخفى على من له أدنى فهم فكيف على مثل فهم السائل وتحقيقه للاشياء وكثرة البحث عنها؟

(1) القرآن : الجمعة 10.

وفي الكتاب : وعلمت أنك ندمت على مافرط منك ورجعت عنه إذْ لا يكلّ ذهنك على ماهو أدق من هذا فكيف بهذا ؟ ثم بيّن له المسألة على نحو ماتقدم ببسط على عادته ثم قال : وواجب على من قال قولاً ثم بان وهمه أن يرجع إلى الحق، فالحق أحق أن يتبع. ونريد أن تعرّفني هل تبيّن لك صحة قولي؟ فبعيدٌ أن يخفي هذا القدر على مثلك. و يرحم الله الأصيلي فإنه كان يقول : لا أريد أن أخطيء فإذا أخطأت فلا أريد أن أتمادى على خطئي مرتين.

قلت: لعل هذا السائل ممن يرى أنه لا يُعْذَر بالنسيان الثاني وهو ظاهر المدونة عند بعض المتأخرين في مسألة اللمعة من قوله فإذا لم يغسلها حين ذكرها استأنف الغسل والوضوء يعني اللمعة. ومثله إذا وصَل ما أفطره في الصوم المتتابع والاعتكاف كذلك قال: يستأنف الصوم. كمسألة العتبية إذا نسي التبييت من الليل في المتتابع بطل تتابعه بخلاف لو أصبح صائماً ثم أفطر ناسياً. وإن كان ذُكر في غسل النجاسة خلاف هذا الأصل ؛ فمنهم من قال اختلاف قول ومنهم من أبدى فارقاً بينهما.

فإذا تقرر هذا فنرجع لهذه فتقول أحد الوضوأيْن باطل بهذا التقدير. إما وضوؤه العشاء الآخرة أو وضوء تلك الصلاة فوقع الشك في كِلاَ الصلاتين وكذا واحد من الوضوأين لإبطاله لعدم العذر في النسيان الثاني. فحصل الشك في كلا الصلاتين وكذا الصلاة الثانية والثالثة إلى آخرها، والله أعلم.

وسئل السيوري عمن تيمم ثم دخل الفريضة ثم شك في الإحرام فقطع، هل يعيد التيمم أم لا؟

فأجاب: لايلزمه إعادة التيمم.

قلت: يريد إذا لم يطلْ وأما إذا طال يبطل تيممه على ماحكاه ابن الجلاب أنّ من شرطه اتصاله بالصلاة ولا يدخله الخلاف في مسألة الإقامة إذا ذكر ـ وهو في الصلاة ـ النجاسة لأن هذا لم يزل في عمل الصلاة والآخر قطعها لغسل النجاسة. ولا مسألة من أقيمت عليه صلاة لغيبة الإمام ثم قدم الإمام [80أ] قبل إحرام الأول

هل يعيد له الإقامة أم لا؟ وذكره ابن العربي في العارضة لاختلاف الإمام فيها.

وسئل التونسي عمن ترك الوتر حتى طلع الفجر هل يصلي ركعة أو يشفع قبله؟ وكيف لو فعل ذلك عمداً أو جهلاً أو نسياناً أوجهرَ فيما يسرّ فيه أو العكس كذلك أو جهر في التشهد والقنوت في الفرض أو النفل؟

فأجاب: إذا لم يتقدم شفع صلاة قبل الوتر مالم يخف طلوع الشمس مثل أن يبقى ثلاث ركعات فيسقط الشفع ويصلي الوتر ويدرك ركعة من الصبح أو يصلي الصبح خاصة، قولان والثاني أولى. وأما الجهر بالتشهد والقنوت فلا يجوز ويعيد من تعمد ذلك ويسجد الساهي إلا أن يكون خفيفاً، وكذلك القراءة. وإن كانت قد اختلف فيها إذا جهر فعن ابن نافع لايعيد فالقنوت عليه أخف ولا شيء عليه على هذا، وأما النافلة فلا شيء عليه.

قلت: أما الجهر في التشهد والقنوت فالمعلوم من المذهب أن الجهر بالذكر لايبطل الصلاة بل تُرِك مستحباً. خاصة على ما حكى ابن يونس وغيره من رواية ابن وهب. أو قوله وتقدم أن ابن عبدالبر حكى عن بعض المتأخرين عدم صحة الصلاة، ولم يرتضه. وحكى شيخنا الفقيه الإمام - رحمه الله- أن بعضهم ذكره عن ابن نافع قال: ولاأعرفه إلا في صلاة المسمع خاصة. وقياسه على جهر الفريضة ضعيف لأنها وردت فيها سنة بخلاف هذه بل وردت السنة في ترجيحها، والله أعلم.

وقد اختلف في صلاة المسمع والصلاة به على ستة أقوال: فقيل بصحتها مطلقاً كالتكلم في صلاته، حكاه المازري عن بعض المتأخرين، وقيل إن أذن الإمام صحت وإلاّ فلا، حكاه المازري عن بعض المتأخرين واختار الجَواز مطلقاً واحتج له بأن عليه عمل الأمصار ولا منكر، والرابع إن لم يتكلف رفع صوته صحت صلاته، والخامس إن كثروا في غير الفرض كالعيد والجنازة، وسادسها الجمعة. حكى هذه الأقوال في الإكمال.

وعلى القول بصحة الصلاة هل من شرطه أن يكون أهلاً للإمامة فلا يصح

تسميع امرأة ولاصبي ولا مَن على غير وضوء أو في غير صلاة،كما يفعله بعض المؤذنين يسمع التكبير ثم ينشيء إحراماً.

فالذي أحفظه من الوجيز لابن غلاب أنه اشترط بعض هذه المذكورات فأبطل الصلاة بما ينافي الإمامة ويجري عليه بقية المسائل. وبه كان يفتي بعض شيوخنا. وأعرف لبعض متأخري التونسيين في الأخير منها صحة الصلاة فتجري البقية عليه. وهذا هو الظاهر عندي، لأنه علم على معرفة أفعال الإمام خاصة لا أنه نائب عنه ومن شرط اذنه جعله خليفة له فيجزئه على حكم الإمام، والله أعلم.

وسئل أبو محمد عمن صلى خامسة ثم ذكر سجدة لا يدري منها أو من غيرها.

قال: قد اختلف فيه فقيل يسجد سجدة ثم يسجد للسهو ويسلم ويعيد الصلاة. وعن سحنون: يسجد سجدة فإن كانت من هذه فلايضر وإن كانت من غيرها فهذه عوض وتجزيه صلاته. أبو محمد: وسجوده قبل السلام لاحتمال أن يكون من إحدى الأوليين.

قلت: وفيها قول آخر أنه يسجد في هذه ويزيد ركعة ويسجد قبل السلام ويعيد لكثرة السهو. فينظر في الأمهات هل تحول الخامسة وتنوب؟ أو لا تحول ولا تنوب؟ أو تحول خاصة؟

وسئل أيضاً: لم كره مالك اجتماع الناس لقراءة القرآن أو يقدمون قارئاً يقرأ للتذكير.

فأجاب: كرهه للذريعة أنه يكثر ذلك فيصير متبعاً خوف الحوادث. وقد يتكلف ذلك القاريء فتكون قراءته لغير الله.

قلت: قال ابن رشد وإنما كرهه مالك وقال: يقام الذين يجتمعون يوم الخميس وغيره [80ب] لقراءة القرآن، لأجل أنهم يستمعون حسن الصوت خاصة. ولو كان للتذكير والمواعظ لكان حسنا. فقد قال النبي ﷺ لأبي موسى الأشعري (ذكرنا ربنا) وقوله (لقد أوتيت مزماراً من مزامير داود).

وتعليل أبي محمد الكراهة تكلف القارىء. نقله أيضاً المازري عن ابن سحنون أنه مرّ بقارىء ليلة فوقف يسمع قراءته، فلما علم القارىء[1] بالغد ذلك جلس يقرأ في الليلة الثانية وحسّن قراءته، فمرّ به الإمام ولم يقف، فقيل له في ذلك فقال: كان البارحة يقرأ لله وفي هذه الليلة يقرأ لابن سحنون. وفي هذا التعليل عندي نظر لما ثبت في بعض طرق حديث أبي موسى من قوله عليه الصلاة والسلام (كنت أمامي لو سجدت معك) فقال: لو علمت أنك تسمعني لحبّرته لك تحبيراً. ولم ينكر عليه السلام قوله.

وأما اجتماعهم للقراءة فعن مالك قول بالجواز وهو الظاهر للأحاديث في فضائل اجتماعهم لحلَق الذكر والقرآن وعليه عمل الناس اليوم في الأمصار. ولأن فيه إعانَة على البر والتقوى وزوال الكسل. وإنما كرهه مالك لأن كل قارىء يقرأه مقطعاً إذ أعيى نفسه وهو يكره هذا المعنى، من قوله: الله يجمعه وهم يفرقونه.

وسئل اللخمي عمن يدعو فيقول اللهم أنت ربي خلقتني وأنا عبدك ويزيد على معنى الاعتراف متصلاً بالحديث ولم يقصد أنه واقع فيه ونعم الرب أنت وبئس العبد أنا بعصياني لك، فهل يباح هذا أم لا ؟ وهل يسمي الظالم في صلاته وتصح صلاته أم لا؟

فأجاب: جميع ماسألت عنه خفيف لاحرجَ فيه ولاإعادة فرض ولا نافلة. وقوله نعم الرب أنت جائز لقوله تعالى ﴿فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ﴾[2]. وفي الصحيحين أنه كان يقول (عليك بالملأ من قريش؛ عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة) الحديث، فسماهم بأسمائهم. وروي أنه كان إذا قرأ فمر بآية استغفار استغفر وبآية دعاء دعا وبآية تسبيح سبّح.

قلت: في الأمهات روى ابن وهب: لابأس بالدعاء على الظالم، وعن ابن

(1) جملتان سقطتا من أ.
(2) القرآن: الصافات 75.

شعبان : إذا ناداه باسمه بطلت صلاته. أبو محمد ـ ولا رأيته لغيره ـ: والدعاء عليه بما يقطع ظلمه جائز، وأما الدعاء عليه بعدم الوفاة على الإسلام فحكى النووي في الأذكار: فيه وجهان هل هو دعاء بارتضاء الكفر أو لا ؟ واختار أنه غير ارتضاء، واحتج بما حكى الله تعالى في كتابه من دعاء موسى ـ عليه السلام ـ على فرعون بعد أن قدم ما يستحقه من الدعاء عليه يقول ﴿رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ الآية[1]. وكان شيخنا الفقيه الإمام ـ رضي الله عنه ـ يختار الجواز في المتمرد في الظلم الغافل عن أحوال الدار الآخرة ويشكك في إيمانهم بمثل ما حكى ابن الرقيق عن ابي طالب صاحب سحنون كان يقول في إبراهيم بن أحمد بن الأغلب : أفعاله أفعال من لايؤمن بالله واليوم الآخر، فبلغه ذلك فأدى هذا الكلام إلى هلاكه.

قلت: وهذا من تمرده وعتوّه، أراح الله الإسلام والمسلمين من كل ظالم غشوم عاجلا غير آجل إنه سميع قريب مجيب بمنّه.

وسئل القابسي عن المجتمعين بعد صلاة الصبح يقرؤون الحزب من القرآن متفقين فيه، هل يجوز أم لا؟ وكذا في الدعاء عند ختم القرآن.

فأجاب: إذا كان لما تجدون في ذلك من القوة والنشاط في الحفظ والدراسة فلا بأس به، ولو قدر على الدراسة خالياً كان أفضل وأسلم، وربما ترك الناس الشيء في الوقت إذ هو أسلم من غيره. وأما الدعاء إثر الختم فهو مما يجمع قلوباً مفترقة وينقل قوماً عن الخوض فيما لاسلامة لهم فيه فيسكت عنهم لهذا ولا يصلح الدعاء إلاّ بنية لا لعلة قصص ولاأشعار لكون ربما أ جيز ترك الشيء للرغبة فيما هو أفضل وربما اختير [81أ] فعله لمعنى فيه يكون فعله أفضل من تركه.

قلت: تقدم اجتماع الناس للقراءة والذكر، وأما الدعاء إثر الختم ففي العتبية عن مالك كراهته. واختار شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ جوازه. فقد روى في ذلك أحاديث في النسائي وغيره تقتضي الترغيب وقبول الدعاء. وروينا في صفة الدعاء

(1) القرآن : يونس 88.

عند الختم «صدق الله الذي لا إله إلا هو وبلغت الرسل ونحن على ماقال ربّنا من الشاهدين. اللهم انفعنا بالقرآن العظيم والآيات والذكر الحكيم. اللهم اجعل القرآن ربيع قلوبنا وجلاء أحزاننا وذهاب غمومنا وقائدنا وسائقنا إلى جنات النعيم. اللهم إنك أنزلته شفاء لأوليائك، وشقاء على أعدائك، وغما على أهل معصيتك، فاجعله دليلنا على عبادتك، وعوناً على طاعتك، واجعله لنا حصنا حصينا من عذابك، وحرزاً مانعاً من سخطك، ونوراً يوم لقائك لنستضيء به في خلقك، ونجوز به صراطك ونهتدي به إلى جنتك. اللهم انفعنا بما صرّفتَ فيه من الآيات، وذكّرنا بما صرفت فيه من المثلات، وكفّر بتلاوته عن السيئات، إنك مجيب الدعوات. اللهم اجعله أنيسنا في الوحشة، وصاحبنا في الوحدة، ومصاحبنا في الظلمة، ودليلنا في الحيرة، واهدنا من الفتنة، واعصمنا به من الزيغ والأهواء وكيد الظالمين ومّضلات الفتن. اللهم إنك عفو تحب العفو فاعفُ عنا، واهدنا وعافِنَا وارزقنا وتوفّنا مسلمين وألحقنا بالصالحين. يا أرحم الراحمين. وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وآله الطيبين وسلم عليه في العالمين» وتكرر معناه في الجامع.

وسئل التونسي عما قيل ان ذكر الله المذكور في القرآن أفضل مما لم يذكر في القرآن، وما وقع للقابسي من إنكار أن بعض القرآن أفضل من بعض، وأن بعض أسماء الله أفضل من بعض، بل كلها عظيمة.

وعن بلد فيه جامعان لأجل أن افتراق أهله أسلم واجتماعهم يؤدي إلى الفتنة. وكيف لوكان أحدهما أقدم من الآخر كجامع القيروان وصبرة، صلاة من تصح من ذلك؟ وهل تبطل الجمعة أو يمنع وجوبها؟ وهل تذكر السلاطين والدعاء لهم في الخطبة أم لا؟ وهل كان فيها خلاف بين الأصحاب أم لا؟

فأجاب: كلام الله المتعلق بذاته واحد لايتبعّض ولايجوز أن يقال له بعض. وأما الأجر فعلى قدر ما يرتب الله عليه فقد يكون في بعض التلاوة ثواب أكثر من بعض على حسب مارتبه المتكلّمون. وأما مسألة الجامعين إذا كان الأمر على ماوصفتَ فيصلي كل واحد في موضعه حيث يأمن ولا ينظر مع الخوف أقدم ولا غيره وهذا الصواب. وذكر السلاطين في الخطبة لا يبطلها ولا يمنع من وجوبها

ولاعلمت خلافاً بين الأصحاب حيّهم وميّتهم.

قلت: في التعليق على الجوزقي للمازري قال :كان الشيخ أبو الحسن القابسي يقول : أليس عند الله اسم أعظم من اسم ويحتجّ له بأنه عليه الصلاة والسلام دعا في أشياء كثيرة فلم يُستجَب له فلو كان عنده اسم أعظم لعلّمه الناس وما خفي عنه عليه الصلاة والسلام، فكيف يعلّمه الناس ولا يعلمه هو ؟ والرد عليه قوله عليه الصلاة والسلام (لقد دعا الله باسمه الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى) فذكر الاسم الذي يستجاب لمن دعا به وقال فيه «اللهم إني أسألك إنك أنت الله الذي لاإله إلا أنت أحداً صمداً لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤاً أحد. فقال عليه السلام (لقد دعاه باسمه الذي إذا سئل به أعطى وإذا دعي به أجاب).

واختلف في اسمه الأعظم ماهو ؟ فقيل: الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم في سورة البقرة وأول سورة [81ب] آل عمران ومن طه ﴿ ۞ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ ﴾[1]. ثم ذكر حكاية طويلة وحصل منها أنه اتبع النجوم حتى تركب منها مايُقرأ وهو «ياحي ياقيوم يا بديع السموات والأرض ياالله». وكذا أعرف لابن عطية في آخر سورة الواقعة عند قوله ﴿ فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴾[2] ثم ابتدأ سورة الحديد إلى آخر الآي التي فيها اسم الله عز وجل.

وما ذكَر من ذكْر السلاطين في الخطبة ففي تعاليق أبي عمران: قيل لأصبغ هل يقال في خطبة الجمعة اللهم صل على ملائكتك ؟ قال: ماعلمت به بأساً وإنه لحق، قيل فدعاؤه للخلفاء المتقدمين؟ قال: بدعة ولاينبغي العمل به، وأحسن أن يدعو للمسلمين عامة، قال: فدعاؤه للغزاة والمرابطين ؟ قال: ما أرى به بأساً عند الحاجة إلى ذلك. وأما أن يكون سبباً لجعله في خطبته دائماً أبداً فإني أكرهه. قيل وكذا استمطاره في خطبته قال: نعم عند الحاجة، قيل: فدعاؤه على الكفرة، قال : نعم حسن من العمل يجتهد في ذلك ويبتهل.

---

(1) القرآن : طه 111.

(2) القرآن : الواقعة 74.

قلت: في دعاء القنوت أقام يدعو على الكفرة شهراً ـ يعني في الصلاة ـ وظاهر قوله في خطبته الاستسقاء ليس يوم يذكر فيه الأمير جوازه في غيرها.

وفي أسئلة عزالدين: هل يقسم على الله في دعائه بمعظم من خلقه كالنبي والولي والملك أو يكره؟

فأجاب: جاء في بعض الأحاديث أنه عليه الصلاة والسلام علم الناس الدعاء فقال «اللهم إني أقسم عليك بنبيك محمد نبي الرحمة» فإن صح هذا فينبغي أن يكون مقصوراً عليه ﷺ لأنه سيّد ولد آدم ولا يقسم على الله بغيره من الملائكة والأنبياء والأولياء لأنهم ليسوا في درجته ويكون من خصائصه تنبيهاً على علو درجته وارتفاع رتبته.

قلت: كان شيخنا الفقيه يختار الجواز ويحتج بسؤال عمر بن الخطاب في خطبة الاستسقاء لقوله «اللهم إنّا نتوسل إليك بعم نبيّك العباس» حين أخرجه للاستسقاء. وكان يتقدم لنا لعله من بركته عليه الصلاة والسلام لأنه من سببه وبإضافته إليه. فلا يكون فيه دليل. واحتجوا أيضاً بتضرع الشيخ الصالح المؤدب محرز بن خلف وسؤاله لبرء ابنة الشيخ أبي محمد ورغبته إلى الله ببركة أبيها. وقبول العبد الذي استسقى للناس بالبصرة بقوله «أسألك بحبّك لي ألا ما أسقيتنا الساعة». إلى غير ذلك من الحكايات العديدة. وهو الأظهر لأنه مظنة إجابة الدعاء. كما شرع الدعاء في بقاع الصالحين وعند قبورهم وغير ذلك من أماكنهم، وكذا ببركتهم، لأنه متى عقد نيته في شيء انتفع به كما ورد، وبالله التوفيق.

وذكرت في مسائل الجامع من هذا.

وسئل أيضاً عز الدين : هل يستحب للخطيب ذكر الصحابة في الخطب على ماجرت به العادة في زماننا أم لا؟ وإذا صلّى على النبي ﷺ هل يصلي على أصحابه أم لا؟

فأجاب: ذكر الصحابة والخلفاء والسلاطين بدعة غير محبوبة ولايذكر في الخطبة إلاّ ما يوافق مقاصدها من الثناء والدعاء والترغيب والترهيب وتلاوة القرآن.

والأولى أن يقتصر في الصلاة على الرسول ﷺ على ما صح في الحديث ولا يزيد عليه بذكر الصحابة ولا غيرهم. وصح أنه عليه الصلاة والسلام نص على أزواجه وذريته في الصلاة عليه.

وسئل بعض فقهاء إفريقية عن الخطيب الذي يكذب في خطبته بمدح الظلمة.

فأجاب : إذا كان يريد بذلك التقرب والتودد وتعطفهم عليه فهو جرحة، وإن كان يخاف على نفسه الموت فالصلاة خلفه جائزة.

وسئل أيضاً عما يذكر الخطباء من فضائل الشهور والحث على الأعمال فيها ومن جملتها[182أ] شهر رجب، ونقل عن بعض المحْدثين منع صومه وتعظيم حرمته، وهل يصحّ نذر صوم جميعه أم لا؟

جوابها: مايذكر الخطباء من فضائل الشهور فيه الصحيح والسقيم، والسقيم أكثر من الصحيح، ونذر صوم رجب صحيح لأنه يتقرب إلى الله تعالى بمثله، والذي نهى عن صومه جاهل بمأخذ أحكام الشرع، فكيف يكون منهياً عنه مع أن العلماء الذين دوّنوا الشريعة لم يذكر أحد منهم اندراج رجب فيما يكره صومه، بل صومه قربة إلى الله تعالى لما جاء في الأحاديث الصحيحة من الترغيب في الصوم مثل قوله ﷺ (كل عمل ابن آدم له إلاالصوم) وقوله (لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك) وقوله (أفضل الصيام صوم أخي داود، وقد كان يغب الصوم) من غير تقييد بما عدا رجباً من الشهور و(من عظّم رجباً بغير الجهة التي كان الجاهلية يعظمونه بها فليس بمقتد بالجاهلية) وليس كل ما فضلته الجاهلية منهياً عن ملابسته إلا إذا نهت الشريعة عنه ودلت القواعد على تركه. ولا يترك الحق لكون أهل الباطل فعلوه.

والذي نهى عنه من أهل الحديث جاهل معروف بالجهل لايحل لمسلم أن يقلده في دينه إذ لا يجوز التقليد إلا لمن اشتهر بالمعرفة بأحكام الله تعالى وبمأخذها، والذي يضاف إليه ذلك بعيد عن معرفة دين الله فلا يقلد فيه، ومن قلده فقد غرر بدينه.

وأما ما ذكر في السؤال من مسألة الجامعيْن ففي أحكام ابن الحاج في قرية تقام فيها الجمعة وحواليها قرى من كان منها على ثلاثة أميال وجب سعيه للقرية القديمة. ولو أرادوا اقامتها في موضعهم من غير تكلف مشقة جاز وفيه سعة. ولايكاد يوجد نص منع في المذهب. وحديث (أيما قرية) دال على الإباحة. ومثله قول مالك في المدونة في القرية المتصلة البيوت وقد أجازها في موضعين في المصر يجيزها هنا، ومن منع منع هنا. والصواب الإباحة.

وسئل شيخنا الإمام عما نُقل عن عزالدين في ذلك ونص السؤال: أن خطيباً ترك أن يذكر في خطبته الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في ذلك الفعل المعتاد، وإنما يذكرهم حيث يسند عنهم حديثاً وترك ذكر السلاطين فيها، فقيل له في ذلك فزعم أن ذلك بدعة غير محبوبة واستظهر بكلام لابن عبد السلام الشافعي في ذلك نازلة إذ قال: إن ذلك بدعة غير محبوبة. فنظر الطلبة في المسألة وبحثوا عن النقل فيها فلم يجدوا لها في الدواوين المشهورة ذكراً ولا رأوا مَن عدّها في فصول الخطبة البتة، وتحقق أن النبي ﷺ والخلفاء الأربعة[1] لم يلموا بشيء من ذلك في خطبهم على طول زمانهم ولاأحد من ولاتهم في خلافاتهم فلم يجدوا له من ههنا مدخلا إلا أنهم قالوا العمل المستمر في جميع الأقطار لاينبغي تركه، ولعل له أصلاً. بل قال بعض الشيوخ القرويين أو جميعهم: إنّ ما كان الناس عليه من ذكر الصحابة والسلاطين شرع لا يخالف.

وبلغت المسألة الشيخ أبا سعيد بن لبّ فأنكر ذلك أشدّ الإنكار ورمى التارك لذلك بالرفض وقال: الصواب ما عليه الناس. وما زالت الخطب وهذا فيها ولم يزل من الخطباء ورعون ومتبعون للسنة ما رأيتهم تركوا شيئاً من ذلك. وهذا دليل على أنّ له أصلاً صحيحاً ويكفي إجماع المسلمين على استحسانه إذْ لم ينكره أحد من العلماء. و أيضاً فمخالفة الناس في مثل هذا تؤذن بمذهب سوء، فالواجب أنه لا يُترك. فيا سيدي عرّفوني ما الصحيح من هذين النظرين ؟ فإن صح نظر ذلك

---

(1) كلمتان سقطتا من ب.

الخطيب المدعى [82ب] انه بدعة لاينبغي فعلها فمن كان خطيباً فلم يقدر على تركه فهل له فسحة في ذكره خوفاً أن ينسب إلى سوء فيوقع به سوءا أو يجب عليه أن يترك الخطابة خوف الابتداع. وإن صح نظر الرادّين عليه فبيّنوا لنا ذلك بياناً شافياً مشكورين مأجورين ؟

ومما شغب عليّ في هذه المسألة والتي قبلها إذ معالم الشريعة إنما دُوّنت ليُعمل بها في العبادات وغيرها، فإذا كنا نعتبر ماعليه الناس في هذه الأزمنة الأخيرة ونطرح ما نُقل إلينا عن السلف الماضين والعلماء المجتهدين فكيف يبقى للسنة مع هذا أثر، وكذلك اعتبار اجماع أهل هذا الزمان أو ما قرب منه،كيف يتأتى ويُدّعي حجة يُعتمد عليها ويُفتى على وفقها. وهذا كله لا أفهمه فعسى أن تشفوا مرض قلبي بصريح الحق في هذه المسائل وثوابكم جزيل، والسلام.

فأجاب بأن قال: حاصل هذه المسألة ما حكم ذكر خطيب الصلاة في خطبته الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والسلاطين ـ سددهم الله ـ؟ وما قول من قال أن ذلك بدعة؟ وما قول من قال أن ذلك شرع لا يخالف أو واجب لايترك؟ الخ.

وجوابه أن نقول: هذا مما تقدم ذكره من البدع المحدثة. فأما بدعة ذكر الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في ذلك فهذا عندي جائز حسن لاشتماله على تعظيم من عُلم تعظيمه من الشريعة ضرورة ونظراً ولا سيما إذا مزج ذلك بالإشارة إلى ماكانوا عليه من نصرة سيدنا محمد ﷺ وبذل نفوسهم في إظهار الدين. وماذكره الناقل عن عزالدين بن عبدالسلام فهو نقل صحيح لكنه يردّ بأنه بدعة خيرٍ شهِدَ الشرع باعتبار جنسها فهي حسنة شرعاً وهو ذكر تعظيمهم في الأحاديث ذات السند المبرز والقرآن المعجز. وكل بدعة خيرٍ شهد الشرع باعتبار جنسها فهي حسنة شرعاً[1] وكل حسن شرعاً محبوب، فذكْره في الخطب محبوب وذلك نقيض قوله غير محبوب. وأما بدعة ذكر السلاطين بالدعاء والقول السالم عن الكذب فأصل وضعها فيها من حيث ذاته مرجوح لأنها مما لم يعهد الشرع باعتبار جنسها ـ فيما

(1) ثلاث جمل سقطت من أ.

أعلم ـ وأما بعد إحداثها واستمرارها في الخطب في أقطار الأرض. وصيرورة عدم ذكرها مظنّة اعتقاد السلاطين في الخطيب ما تُخشى غوائله ولا تؤمن عواقبه، فذكرهم في الخطب راجح أو واجب .

وأما قول من قال: إن ذلك شرع لا يُخالف أو واجب لا يُترك فإن أراد به ماذكرناه فصواب إلا أن في إطلاق كونه شرعاً نظر، والله المطّلع على السرائر. وأماقول من ينقل إجماع المسلمين على ذلك، فإن أراد إجماعاً مذكوراً في الكتب الجائز النقل منها على الشرط المعتبر. فهذا شيء مارأيته ولاسمعته، وكل ذي نقل رهين بثبوته من حيث نقله هذا. أبو بكربن العربي قال في كتابه شرحه[1] سنن الترمذي ما نصه: رأيت الزهاد بمدينة السلام والكوفة إذا بلغ الإمام للدعاء للأمراء وأهل الدنيا قاموا فصلوا. ورأيتهم أيضاً يتكلمون مع جلسائهم فيما يحتاجون إليه من أمرهم أو في علم ولايصغون إليهم من حينئذ لأنه عندهم لغو فلا يلزمهم استماعه لاسيما وبعض الخطباء يكذبون حينئذ. انتهى كلامه.

وإن أراد ناقل هذا الإجماع إجماع عصره الآن وماقاربه فهذا أمر لاأعرفه وثبوته لدى هذا القائل يتوقف على ثلاثة أمور ؛ ثبوت مجتهدين توفرت لديهم شرائط الاجتهاد واحاطته بهم مع اتساع خطة الإسلام والحمد لله وتباعد أقطارها. وعلمه ذلك أو ظنه الظن المعتبر وكونهم قالوا ذلك نصّاً أو سكتوا مع القدرة على التغيير والمكنة منه فإن ثبت ذلك عنده فنعمت البراءة وجلّت الإصابة وإلا فلا أقول إلاّخيراً إذ لا تزر وازرة وزر أخرى .

وأما قول القائل إذا كنا نعتبر ماعليه الناس في هذه الأزمنة الأخيرة [183أ] ونطرح ما نقل إلينا عن السلف والعلماء المجتهدين الخ، فنعوذ بالله ممن يقول هذه المقالة أو يعمل بها. ووجه بطلانها بحمد الله واضح البيان والمرجو من فضل الله حفظ دينه وسنة نبيه في أقطار الأرض ومعمورها والتسلي عن سماع كذب هذا

(1) سقطت الكلمة من أ و ب، والإكمال من ج.

باستحضار مدلول قوله تعالى ﴿ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾[1]، والله الموفق للصواب.

قلت: تذكّرْ ماتقدم لأبي عمران عن أصبغ وماتابعه.

وسئل عزالدين: هل يضرّ بالخطبة الجمعية ما اصطلح عليه الناس الخطب في البلاد من الألقاب والأسجاع أم لا ؟ وهل يُعْذر من يقول أردت بقولي العالم العادل المجاهد بالنسبة إلى من لا علم عنده ولا عدل أم لا ؟

جوابها: لايجوز التلقيب بالألقاب الكاذبة إلا لضرورة ولا سجع الخطب إلا بالفواصل الحسان التي يرجى من مثلها التذكر والاتعاظ دون الرياء والسمعة واظهار البلاغة والفصاحة. ولا يُذْكر الجائر بالعدل ولا الجاهل بالعلم، ولا يذكر أحد بما ليس فيه في خطبة ولاغيرها. فإنّ المدْح بالحق ذبْحٌ فما الظن بالمدح بالباطل. ولايتأول ذلك بماذكر إلا أن يُلْزم الخطيب بحيث لايمكن من إقامة الخطبة إلا بذلك. وما أقبح بالخطيب أن يدعو الله لمن يلقب بالألقاب التي يعلم الله أنه بريء منها ويصفه بأوصاف يعلم الله أنه بعيد عنها. وهذا سوء أدب في الدعاء. فإن من شفع لعبد آبق من سيده عاص له مخالف لأمره وقال في شفاعته «أكرم عبدك المطيع لأمرك العاكف على خدمتك». كان الشفيع عند السيد مَقيتاً كذاباً جديراً بأن لاتقبل شفاعته لعجزه على لقحته على السيد بما وصف به البائق المفارق السارق.

وسئل أبو محمد عن الرجل يريد أن يدعو في الصلاة وهو قائم في المكتوبة أيقطع القراءة ثم يدعو ويرجع إلى الموضع الذي ترك منه القراءة أو حتى يفرغ من القراءة ؟ وهل يوسع له أن يدعو قبل أن يقرأ بعد الإحرام ؟

فقال: هل أبيح الدعاء في الصلاة في حال القيام والجلوس والسجود إلاّ في حال الركوع إنما يدعو في ذلك مثال مايمكن ولا يطول فيخرج عن حد الصلاة. فقيل له : فهل ترى عليه بأساً أن يقرأ في الصلاة بآية وعيدٍ وعذابٍ فيتكلم بكلام مثل أن يقول «أراك تعذبني وقد عرفتك وأنت حبيب قلبي وقرة عيني أنت أعلى من

---

(1) القرآن : ق 18.

ان تجمع بيني وبين أعدائك في النار ما هذا ظني بك وأنت تغفر للمذنبين» فتكلم بهذا وما أشبهه ؟ فقال: لا ينبغي شيء من هذا في الصلاة ويكره في غير الصلاة وإنما الدعاء المستحب دعاء القرآن «اللهم ربنا» وشبه ذلك.

قلت: ظاهر العتبية جواز ذلك فقال في مسألة: من قرأ «قل هو الله أحد» إلى آخرها فيقول المأموم كذلك، فقال: لا بأس بذلك. وكذا إذا دعا فيقول فعل الله ذلك. وفي الأحاديث إذا صلى فقرأ فما يمر بآية عذاب إلا استعاذ من ذلك ولا بآية رحمة إلاّ سأل الله من فضله، يدل على الجواز.

وأما ما ذكره من الرغبة وأنه مكـروه أن ينطق بمثل ذلك إلاّ ما ورد في القرآن، ففي كلام الشيخ الصالح الولي أبي الحسن الشاذلي ما يدل على الجواز. ففي حزبه الكبير «ليس من الكرم أن تحسن إلاّ لمن أحسن وأنت المفضال الغني، بل من الكرم أن تحسن لمن أساء وأنت الرحيم العلي» وحذف من اللفظ لفظ الخطاب وهو سديد لكن سألت عنه شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ فكرهه. كما ذكر الشيخ هنا قال: لو قيل هذا لملك من ملوك الدنيـا لكان في لفظه هجنة فكيف بملك الملوك.

ورأيت في النسخة التي رواها لي شيخنا الشيخ الصالح المحدث الولي[1] أبو الحسن محمد البطرني وفي حاشيتها مكتوب ما معناه أن الشيخ في هذا يريد نحو قول مالك يدعو بمايدعو به الصالحون لا أنه يريد الاقتصار على ما ورد في القرآن والسنة كقول أبي حنيفة.

وفي أحكام ابن الحاج في قرية بجوار حصن بينهما ميلان فجمعوا في القرية حين سكنوها الجمعة وتركوا الحصن لم يجمعوا فيه. تركهم الصلاة في جامع الحصن خطأ عظيم وواجب عليهم إعادة الجمعات المفعولة في القرية المذكورة.

قلت: اختلف في اقامتهـا بموضعين بمصر واحد. فظاهر المذهب عدم جوازه مطلقاً. وعن ابن عبد الحكم ويحيى بن عمر : يجوز إذا عظم المصر. وعن

---

(1) ثلاث عشرة كلمة سقطت من أ.

ابن القطان[1] : يجوز إذا كانت ذات جانبين كبغداد. واختار اللخمي : إن كثر الناس وبعد من يصلي بأفنية الجامع جازت وإلا فلا. فعلى الأول إن أقيمت مرتين ففي المدونة فالجمعة لمن صلى في المسجد العتيق وقيل تصح لأولهما صلاة .

وعن سند : لو صلينا بجامعين حديثين فالجمعة لمن صلاها بإذن الإمام، فإن لم يكن فمن سبق بالإحرام، فإن جهلت أعادوا كلهم ظهراً، فإن أحرموا معاً أعادوا الكل جمعة واحدة. وعلى هذا لا يجوز إحداثها بقرب الأول بثلاثة أميال. واختلف هل يقيمها على ماهو أزيد من ثلاثة أميال أو حتى يبعد لستة أميال. وقيل حتى يبعد ببريد. نقلها الباجي والنوادر وجعلها ابن الحاجب فيمن تجب عليه الجمعة بالسعي إليها من هذه الأماكن. قال شيخنا وقول ابن الحاج لا نص في منع الجمعة في القدر الذي ذكره قصور.

قلت: وعليه عمل الناس اليوم بقرطاجنة وغيرها. وأماإذا كان الخوف والفتنة فنص ابن رشد أن ذلك يصيّر القريب بعيداً والمجتمع مفرقاً. وقوله في المسألة الثانية : في القرية بجوار الحصن إلى آخره. إن كانوا أقاموها في الموضعين فهو خلاف ما أصل قبلها وجار على المشهور من المذهب. والميلان كالثلاثة في عدم إقامتها في ذلك. وإن أراد أنهم جمعوا في مسجد القرية خاصة دون الحصن فلعله على أصل الباجي الذي يشترط في إقامتها في المسجد الثاني نية التأبيد أن لا تقام إلا فيه. وخالفه ابن رشد في ذلك على ما ذكر في المقدمات. وإن أراد أنهم جمعوا في غير مسجد أو مسجد غير تام البناء فهي مسألة حكى في المقدمات فيها خلافاً أيضاً في انهدام المسجد وجعلوا بقعة حبساً مسجداً مؤبداً للصلاة. وجعل ابن رشد سبب الخلاف هل الجامع شرط في الوجوب أو في الأداء ؟ فينظر في مقدماته.

وفي نوازل ابن الحاج عن أبي عمران: البيع لقدر خمس ركعات من النهار وعليه الظهر والعصر يفسخ كبيع وقت النهي للجمعة، وقاله إسماعيل. وعن سحنون لا يفسخ وإنما منع بيع من لاتلزمهم الجمعة لاستبدادهم بالربح فمنعوا لصلاح العامة.

---

(1) في ب و ج : ابن القصار.

عبد الوهاب: يدخل الخلاف في الهبة والصدقة وقت النهي عن البيع يوم الجمعة. والصواب عدم دخوله لورود النص في البيع. والنكاح مثله ولملازمته لأكثر الناس، وهذا منتف في الهبة والصدقة.

وفيه منع الباجي صلاة الجمعة في مسجد بغير سقف وخالفه ابن زروق. وقول الباجي بعيد لأن المسجد الموضع المتخذ للصلاة كان فيه بناء أو لم يكن ؟ وللبناء سقف أو لا ؟ وقد أقام [184أ] ﷺ الجمعة في بطن الوادي. وفي حديث آخر (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً) والحجج يطول جلبها.

وفيه أفتى ابن الحاج في صلاة الجمعة بالساباط بإجزاء الصلاة فيه إن كان في البيت الأول منه المنفتح بابه للمقصورة إذ هو غير محجّر على الناس حين الدخول إليها. واعترض فُتْياه غيره فقال : هي كلها من المسجد ومنع السلطان لها غير صحيح لمنعه المقصورة.

قال: وذكر أبو محمد أن صاحب بطليوس بنى ساباطا للجامع من قصره له ليصلي النساء وغيرهن فيه، فأفتاه فقهاؤها بعدم الإجزاء فبنى الوالي المذكور بناء متصلاً في آخرها بالجامع فكان يصلى فيه الجمعة. قال : واذكر الصلاة في دار القناديل بمصر.

قلت : الصواب إن كان أصلها من المسجد فاقتطعت منه وهي مباحة للناس إلا في الوقت الذي يصلي فيه الأمير صحت الصلاة كمقصورة جامع القيروان. وإن كانت محجورة ففيها نظر، والصواب صحتها، لأنها من أصل المسجد. وأما إن كانت متصلة به من غيره فإن اقتطعت من الأفنية فهي بمنزلتها. وإن اقتطعت من مواضع محجورة مملوكة فإن أبيحت فهي كالمسجد مثل حُجَر أزواج النبيﷺ. وإن كانت محجورة دائماً فهي كالصلاة في الدور المحجورة وفيها خلاف والمشهور عدم صحتها جرياً على أن المسجد شرط في صحة الجمعة، والله أعلم.

وفي البيان: اتخاذ المقصورة في الجوامع مكروه لم يكن في الزمن الأول فإن اتُخذتْ وكانت ممنوعة تفتح أحياناً وتغلق أحياناً فالصف الأول هو الخارج عنها

اللاصق بها كجدار القبلة، وروي ذلك عن مالك رحمه الله.

وسئل ابن رشد عمّن تلزمه هل على عدد البيوت أوعدد الرجال؟ وهل الأصل عدة البيوت بحيث لو غاب بعضهم وجب على من بقي في البيوت على عدد مخصوص أو الجمعة لاتجب إلاّ على عدد مخصوص من غير مراعاة البيوت إذ لا معنى لعدة البيوت إلا لمن يكون فيها من الرجال. بيّنْ لنا ما الجواب في ذلك؟ عدة الرجال أوالبيوت.

فأجاب: المراد بالبيوت المذكورة في الحديث عدد رجالها لأن الغالب أن البيت الواحد مسكن الرجل الواحد. وإلى نحو هذا التأويل ذهب مطرف وابن الماجشون فقال: إذا كان ثلاثون رجلا وماقاربهم جمعوا. ومالك لم يحدّ فيه حدا إلاّ في القرية الكبيرة المتصلة البنيان فيها الأسواق. ومرة سكت عن شرط الأسواق، فمذهبه ألا تجب الجمعة إلا في الأمصار والقرى العظام المشبهة للأمصار. وعن عبدالوهاب حدّهم العدد الذي يمكنهم الثواء وتتقرى بهم القرية.

قلت: قول ابن رشد في مذهب المدونة عنده هو نحو قول سحنون إنه أسقطها عن أهل المنستير، وما أقامها بقلشانة وسوسة وصفاقس إلاّ خفاء وانكر ابنه على أبي طالب حين أجاز إقامتها بأولج. اللخمي: أخبرتُ أن بها عشرة مساجد.

وعن يحيى بن عمر: أجمع مالك وأصحابه أن لا تقام إلاّ بمصر وأما على اعتبار العدد فقد تقدم قول مطرف وما قارب الثلاثين نحو الخمسة وعشرين، قاله بعض شيوخنا. وعن ابن شعبان وزيد بن بشير تقام بخمسين وفي المدونة ما يؤيده. وقال الباجي: ظاهر احتجاج أصحابنا بقضية العيد يدل على إجازتهم إياها باثني عشر.

وحكى ابن الصباغ في الشامل عن مالك تقام بأربعين كقول الشافعي. وقال المازري مشهور المذهب مثل ماحكى عبدالوهاب. وقال ابن عبد السلام: الجماعة [84ب] شرط في الإقامة ولايشترط حضور ذلك العدد في كل جمعة لحديث جابر. وأنكره شيخنا الإمام فانظره. وإنكاره ظاهر المدونة لأن من شرط الجمعة على

مذهب المدونة الجماعة ابتداء ودواماً إلى السلام خلافاً لأشهب ثم رجع آخر عمره وأفتى بإقامتها إذا حصل نحو الخمسة عشر.

من نوازل ابن الحاج وجد بخط محمد بن مطرف : رُوي عن مالك وغيره من علماء المدونة قالوا : ثلاثة ليس على أهل البادية الجمعة وزكاة الفطر والمتوفّى عنها زوجها ترتحل ولاتنتظر انقضاء العدة.

قلت: إن أراد بالبوادي أهل العمود يشكل بزكاة الفطر فيكون قولاً بسقوطها عنهم ولاأحفظه. وإن أراد من سوى أهل الحواضر فيشكل بأن المشهور بينها واجبة عليهم على حسب ما تقدم إلا أن يكون أشار إلى رواية ابن وهب أنها سنة على أهل القرى. وإن كان جهّل ابن عبدالبر مَن حمله على ظاهره، وقال مامعناه إلاّ أن إقامتها واجبة بالسنة على أهل القرى. وحمله حفيد ابن رشد على ظاهره وحصل في وجوب الجمعة ثلاثة أقوال ؛ فرض عين وفرض على الكفاية وسنة.

وسئل ابن رشد عن مسجد بين أربعة عشر قرية اتفق أولوهم عليه لصلاة الجمعة لكونه وسطاً ثم انتقل إلى حصن أعلى القرية المذكورة زمن الفتنة. فصلوا في مسجده ثم أول زمن الهدنة انتقلوا إلى قرية منها قرب الحصن وصلوا في جامعها. ثم لما تمكنت الهدنة رجع كل إلى قريته وانقسموا فبعضهم أراد أن يصلي في الجامع الأول وبعضهم أراد أن يصلي في القرية التي استوطنوها أول الهدنة لقرب الحصن محتجين بأن فيها ثلاثين داراً وليس في قرية المسجد القديم إلا اثناعشر داراً وجميع أهل القرى مالوا لصلاتهم في المسجد القديم لأنه الأوسط والأقدم. بيّنْ لنا الحكم في ذلك.

فأجاب: لا يراعى المسجد القديم إذ لم تنقل اقامة الجمعة فيه بانتقالهم إلى الحصن فالواجب إقرار الجمعة في القرية المتنقل إليها من الحصن ولا ينتقل منها إلى الجامع القديم برجوع الناس إلى أوطانهم ولا إلى مسجد سواه.

قلت: ظاهر هذه مخالفة لماتقدم لابن الحاج فانظره.

وسئل عن أهل حصن لهم مسجد قديم ولأهل خارجه مسجد محدث فطلب

أهل الحصن القديم أن يقيموا الجمعة بإمام يؤدون له الأجرة ويشاركهم أهل المسجد المحدث في أدائها.

فأجاب: لايلزم من بخارج الحصن إتيان المسجد[1] القديم إلا في الجمعة خاصة فلا يلزمهم الأجرة لإمامه وإنما تلزم من التزمها ورضي بأدائها. فإن لم يستأجروا من يقيمها ولاوجدوا من يقيمها بغير أجر وجب انتقالهم لبلد حيث تكون الجمعة أو بمكان لايلزمهم إتيان الجمعة. وحق على الإمام جبرهم على ذلك.

قلت: ظاهركلامه وجوب الإجارة لمن التزمها وهو مخالف لما بلغنا عن القاضي أبي إسحاق بن عبدالرفيع إنه أبى أن يحكم بها وهو الجاري على مذهب المدونة. إن الاجارة على الإمامة مكروه والقاضي لايحكم بمكروه. ومن يبيحها أويضيف إليها الأذان أو الإقامة بمؤونة المسجد يوجبها على من التزمها سواء قلنا إن الجماعة فرض كفاية أو سنة. لأنها من السنن التي يقاتَل أهل البلد على تركها كالأذان. حكاه عياض وغيره.

وتقدم إقامة الجمعة في الجامع المهدوم وأفتى ابن رشد فيها أنها لاتصح إن كان هناك مسجد سواه، وقيل: لاتقام في سواه إلا أن تنقَل على التأبيد واختلف إن لم يكن سواه ولاأمكن تغطية سقفه قبل[85أ] خروج وقتها فقيل يقام فيه على حاله وحكم موضعه حكمه. وإليه أشار ابن عبدالبر كما حكيت. وقيل لايقام فيه وهو الصحيح لأن وجود المسجد شرط وجوبها مما تدل عليه الروايات عن مالك وأصحابه، وإذا صار المسجد لاسقف له فليس بمسجد وإن كانت له حرمة المسجد لقوله تعالى ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ ﴾[2] ولاسيما سقف بيت الإمامة. وعنه عليه الصلاة والسلام (من ابتنى مسجداً ولو قدر مفحص قطاة بنى الله له بيتاً مثله في الجنة).

قلت: انظر كلامه في المقدمات وتقدمت مسألة المسجد الذي بنيت حيطانه

(1) عشر كلمات سقطت من أ.

(2) القرآن: النور 36.

بماء نجس وأن الصواب عدم هدمه ويلبّس. ومسألة من بنيت طروف البول في المسجد لضرورة البرد ونحوه.

وسئل السيوري عن الوهبية[1] يسكنون بين أظهر أهل السنة وأظهروا بدعتهم فاستولى الآن عليهم من يقدر على تغيير أحوالهم فأراد هدم مسجدهم وفسخ أنكحتهم وضربهم وسجنهم وردهم لمذهب مالك. وربما تزوّج الوهبي مالكية لتقوى عصبته بمصاهرتهم.

فأجاب: لايهدم المسجد لكن يخلى بينهم ويمنع العزّاب من الدخول إليهم والتصرف عندهم، وهو الصواب والحق. ويعمر المسجد بأهل السنة ويفسخ نكاح من تزوجوا من أهل السنة. وسجنهم وضربهم إن لم يتوبوا هو الحق. ومن يقدر على ذلك لزمه. ولايتركون يخالطون الناس.

وسئل بعض الافريقيين عن قوم يدّعون الصلاح ويقولون نعلم ما في بطون النساء وأين نموت ووقت نزول الغيث وقد تواترت بذلك أقوالهم.

فأجاب: هؤلاء قوم كذابون لا يُسمع منهم ولا يُجلس إليهم حين إخبارهم هذا.

قلت: بل يجب هجرانهم مطلقاً وهم أشد من هؤلاء الذين ذكروا من الوهبية. لأنهم يزعمون أنهم أهل سنة واعتقادهم ذلك كفر لانه اعتقد خلاف نص القرآن. فيذكّر ذلك. فإن تمادى على اعتقاده فهي ردة ويجرّم على أحكام المرتدين.

وسئل اللخمي عن قوم من الوهبية سكنوا بين أظهر أهل السنة زمانا وأظهروا الآن مذهبهم أو بنوا مسجداً يجتمعون فيه يظهرون مذهبهم في بلد فيه مقبرة لأهل السنة، ويأتي العزّاب من كل جهة كالخمسين والستين ويقيمون عندهم ويجعل لهم الضيافات ويتفردون في الأعياد بموضع قريب من أهل السنة. فهل لمن بسط الله يده في الأرض الإنكار عليهم وضربهم وسجنهم حتى يتوبوا من ذلك؟

---

(1) هم الأباضية.

فأجاب: إذا كان الأمر كما وصفت فهذا بابٌ عظيم يُخشى منه أن تشتد شوكتهم ويفسدوا على الناس دينهم وتُقبل الجهلة إليهم ومن لايميز. فواجب على من بسط الله يده في الأرض أن يستَتِيبهم. فإن لم يتوبوا ضربوا وسجنوا ويبالغ في ذلك. فإن لم ينتهوا فقد اختُلف في قتلهم. وعن ابن حبيب : يترك من تاب منهم إلاّ أن يكون لهم جماعة في موضع فلا يترك وإن تاب حتى يتفرق جمعهم ويشهر فساد اعتقادهم خشية التغرير بإضلالهم. وهم أشد في كيد الدين من اليهود والنصارى للمعرفة بكفرهم ولايلبس أمرهم. وهؤلاء يقولون نحن مسلمون نقرأ القرآن ونؤمن بمحمد ويخالفون مضمون ذلك ويحدثون الأحاديث التي تروى. وفي البخاري عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنه عليه السلام تلا هذه الآية ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ إلى قوله ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1] فقال عليه السلام (إذا رأيت الذين يقيمون ماتشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم). وفي البخاري أيضاً عن عبدالله بن عمر كان يقول في الخوارج (شرارالخلق ويقول انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المؤمنين).

وعن علي ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول اللهﷺ (يخرج قوم في آخر الزمان حداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من قول خير البرية ولايجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة). وفي حديث آخر(لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد ويُهدم المسجد الذي بنوه لأنه لايقال فيه حق وما يتألفون فيه ضلال ولأنه قصد به الضرار) قال تعالى في مثله ﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾[2] وفي هدمه ذل لهم وبقاؤه ركن وملجأ وهدمه أبيَن في أنفس العامة لفساد مذهبهم . واجتِنبوا قرْبهم وأثر في نفوسهم لأنه بيان بالفعل. ودليله من السنة أنه عليه السلام نحر وحلق بالحديبية فاقتدوا بفعله بعدما تهيبوا هذا الفعل.

قلت: تقدم قول مالك : لايناكحوا ولايعطوا ولايؤخذ منهم.أما الإعطاء

(1) القرآن : آل عمران 7.
(2) القرآن: التوبة 108.

فواضح . وأما الأخذ منهم فقد تقدم فتوى التونسي في الشيعة وانه قسمهم. وهذا لأن فسقهم راجع إلى الاعتقاد فعلى القول بكفرهم فلا يتزوج منهم لأنهم إما مرتدون وإما مشركون. والأول ظاهر المدونة لأنه قال ويستتاب أهل الأهواء، وليسوا من أهل الكتاب إذ لم ينسبوا إلى كتاب من كتب الله المنزلة إلاالقرآن وليسوا منه لقوله عليه الصلاة والسلام (يقرؤون القرآن لايجاوز حناجرهم). وإن قلنا إنهم ليسوا بكفّار فالصواب كأن يتزوج منهم ويطلب الزوج رجوع الزوجة عن مذهبها فإن أبت فلا حَرج ويحصل له الثواب على تغيير المنكر وإباحتها للمتعة لكن يستحب له ألايفعل ولايفسخ إن وقع كما قال فيمن أبت زوجته أن تصلي. وفي الحديث (إن امرأتي لا تردّ يد لامس فأرشده عليه الصلاة والسلام لامساكها إذا تبعتها نفسه) ومن هذا أخذ البنات من الظلمة والاعطاء لهم.

ففي أسئلة لبعض الافريقيين هل يجوز نكاح بَنات الظلمة أم لا ؟

فأجاب: يجوز نكاحها ولايأخذ من حرام أبيها شيئاً ولامن حلاله إن كان مستغرق الذمة. ولايجوز أن يعطيهم الرجل ابنته. وقد تزوج الصحابة نساء من أهل الكتاب. وتزوج عمر بن عبدالعزيز فاطمة بنت عبد الملك فقال لها عمر: ردّي الحلي لبيت مال المسلمين فامتنعت فاطمة فقال لها عمر: اختاري إما حليك وإما عمر. وردت الحلي لبيت المال .

قلت: وزاد بعض أصحابنا في هذه الحكاية أنه وقف في بعض أخبار عمر أنه قال: ضعيه في آخر بيت المال فإن وقعت الحاجة إليه تصرّفت فيه وإن لم يحتج فلعل من يأتي بعد يصرفه عليها. ونقل آخر أن القصة في جامع العتبية.

فإن وقع الإنكاح لهم فقد روي عن أصبغ أنه عيب في الزوج ومن قام به فسخ له. وحكى ابن بشير أن بعض شيوخه كان يهرب من الفتيا ويقول :ان قمنا بهذا فسخت أكثر الأنكحة، يريد لكثرة المعاصي في الناس. وظاهر كلامه أنه يمضي للضرورة فإذا مضى وحصلت في أشراكه وتسأله الطلاق ويأبي فلها أن تأكل من ماله. قاله في نوازل الشعبي.

وكذا سئل هذا المفتي في [86 أ] بيع المماليك يتسامحون في الفساد وعدم الغيرة ويطعمونهم من الحرام. فقال: لايجوز ذلك على مذهب مالك. وقد منع بيع العنب ممن يعصره خمراً ومسائل لاتحصى فإن وقع ولم يكن للمملوك انفلات منه جاز له أن يأكل من ماله وإثمه على نفسه. قاله الشعبي أيضاً: وكذا أفتى بأنها لاتأخذ منه في صداقها ملكاً حلالاً بيده. لأنه لما ترتب في ذمته صار لجميع الغرماء. وهذا على أصل الداودي. وعلى ما تقدم للشعبي يجوز ذلك. وهذا كله على القول بأنهم لايجوز بيعهم ولاشراؤهم كالمضروب على أيديهم، إذ لاتجوز المحاباة في بياعاتهم، وعلى القول بجوازها أو هباتهم فيجوز أن يجهز الرجل ابنته من ماله وإن لم يكن معيّناً. وسيأتي إن شاء الله مزيد بيان من هذا حيث الكلام في أموال مستغرقي الذمة.

وعن أبي الطيب بن خلدون: وأما أولاد من ذكرتَ فلا نعلّمهم إلاّ القرآن وحده. ولا تمكّن صبيانك من تعليمهم الكتابة. وإن ظننت أنهم يتعلمون الكتب عند غيرك فيكون تعليمك لهم القرآن عوناً لهم على تعليم الكتبة فلا تعلمهم أصلاً. وإن علمتهم فأدوا عنكم في المظالم فلا بأس.

قلت: يحتمل أن يكون هذا الكلام في أولاد الظلمة. وقد كان بعض المؤدبين الصالحين لا يعلمهم بوجه. ويتأكد علم الحساب وكتابة الرسائل في حقهم لأنه يتوصل به إلى جباية الأموال من المكوس وغيره من الحرام. قال: وأما جمعك مع الصبيان في مسجد بإمام راتب فلا يُفعل وإنما أجيز مع الأمان من الأذى ويؤدي ذلك إلى عداوة وشنآن وهذا لايؤمن على ماوصفت فاحذره. ولاتترك صلاة الجماعة مع أمثل من تجده. فإن لم تطب نفسك على الاجتزاء بها فصلّ وحدك ثم صلّ في جماعة. وكذا الذين فاتتهم الصلاة اختار لهم جمعاً إلا أن تكون المرة بعد المرة بشرط استتار ذلك. وأما التعليم في الأرض التي يد السلطان عليها فلا يسوغ لك الاقتداء في ذلك، ويظن من يراك أنه يجوز الانتفاع بما تحت أيديهم مما غصبوه ومنعوه من أصله كان معيّناً أوغير معيّن.

وسئل أيضاً عن سؤال الضعفاء في المساجد ورفع الأصوات بالمسألة لأجل أن الناس يجتمعون فيها فيعطون فيها دون غيرها.

فأجاب: قال مالك: يحرمون ويقادون من المساجد.

قلت: ومن هذا ما يقع اليوم. يقع رفع الصوت في المساجد العظام لرفع الحوائج على السلاطين والقضاة والأمراء ونحوهم، فهو من هذا المعنى. ولا يتركون، وليرفعوا مظالمهم خارج المسجد. والأصل في ذلك كله النهي عن انشاد الضالة في المسجد، وقوله (لا ردّ الله عليك) وقول بعض السلف في البيع: إن هذا من أسواق الآخرة، معناه إنه لا يُشابُ بشيء من الدنيا. ومن باب تنزيه المساجد.

وسئل أيضاً عن مسجد تحت قصر في وسط بلد وأهل البلد يزعمون أن المسجد الذي تحت المدينة يطلع عليه المحاربون ويتعلقون بالقصر. فهل يجوز لهم هدم الجانب الذي يلي القصر إذا خافوا على أنفسهم القتل أم لا ؟

جوابها بهدم ذلك الجانب، فإذا أمنوا أعادوه.

وسئل عزالدين عن نصب الشموع والقناديل في المساجد للزينة لا لوقود. وفي تعليق الستور فيها هل هو جائز أم لا ؟ وكذا فعل مثله في مشاهد العلماء وأهل الصلاح. وما حكم ما يُهدى للمساجد من الزيت والشمع الزائد على الحاجة للوقود، هل يجوز [86ب] بيعه؟ ومن الذي يتولى ذلك ؟ أو لا يجوز بيعه؟ وهل يجوز إيقاد السراج ليلاً في المسجد مع خلوه من المصلين لكونه قربة ؟ وإذا جاز فهل يجوز نهاراً أو يمنع لما فيه من مشايعة النصارى في إيقاد الكنائس نهاراً؟ وهل يجوز تعليق العمد في المسجد ؟ وإذا لم يعرف مالكها. فهل يجوز الانتفاع بكتابة العلم فيها ؟ كما نقل عن بعض المحدثين أنه كان يكتب فيها الحديث.

فأجاب بأن قال: أما تزيين المساجد بالشمع والقناديل فلا بأس به لأنه نوع من الاحترام والإكرام، وكذلك الستور إن كانت من غير الحرير. وإن كانت من

الحرير احتملت أن تلحق بالتزيين بقناديل الذهب أوالفضة. وكذلك يجوز استعمال المنسوج من الحرير وغيره إذا كان الحرير مغلوباً. ولا يجوز ذلك في الذهب والفضة. ولم تزل الكعبة تستر إكراماً لها واحتراماً، ولا يبعد الحاق غيرها من المساجد بها، وإن كانت الكعبة أشد حرمة من سائر المساجد.

وأما مساجد العلماء وأهل الصلاح فحكمها حكم البيوت فما جاز في البيوت جاز فيها، وما لا فلا. إذ لم يثبت لشيء منها حرمة المساجد.

وأما ما يُهدى إلى المساجد من زيت وشمع فله أحوال ؛ أن يقول المهدي «هومنذور» فلا يجوز بيعه ولا التصرف فيه، ويجب صرفه في جهة النذر. فإن أفرط في الكثرة لم يجز بيعه. كما لا يجوز التصرف في ريع الوقف على الثغر إذا اتسعت خطة الإسلام وخرج عن كونه ثغراً. وإن صرّح المهدي أنه تبرع ـ وهي الحال الثانية ـ لم يجز التصرف فيه إلاّ على وقف أذنه و هو باقٍ على ملكه إلاّ أن يعيّن الاستعمال في جهة النذر. فإن طالت المدة وعلم أن باذله قد مات فقد بطل إذنه بموته. كما لو أباح طعاماً وغيره ثم مات قبل تناوله ونفاذه فيما أذن فيه. فإن عُرف وارثه روجعوا في ذلك وإن جهلوا بحيث لم يتبيّن منهم فقد صار لمصالح المسلمين العامة يصرفه من هو بيده. يبتديء بما تجب البداية به في مثله، ويتنزل فيه بمنزلة الإمام العادل فيصرفه في أهم المصالح التي يصرفها الإمام في مثلها أهمها في أهمها. لا يحل له غير ذلك إلا أن يكون متولي أمور المسلمين عادلا عالماً بكتاب الله وسنة رسوله فيلزمه أن يرفعه إليه ليقوم الإمام بما وظفه الله تعالى عليه فيه. وإن توقع معرفة الوارث ومراجعته وجب حفظه إلى أن يظهر فيراجع فيه أو ييأس من ظهوره فيرجع إلى المصالح العامة.

وإن دفع المُهدي ذلك إلى متولّي المسجد ولم يعرفه الجهة ـ وهذه الحالة الثالثة ـ وهي من المشكلات. إذ من الجائز أن يكون منذوراً وهو الغالب فيما يهدى فيجري عليه أحكام المنذورالذي ذكرها، ومن الجائز أن لايكون منذوراً فإن الأصل عدم النذر فتجري عليه أحكام الحال الثانية. وأما إيقاد اليسير من المصابيح ليلاً مع خلو المساجد من الناس فهو جائز لمافيه من احترام المساجد وتنزيهها عن وحشة

الظلمة ولايجوز ذلك نهاراً لما فيه من السرف وإضاعة المال فضلاً عن التشبّه بالنصارى.

أما تعليق العمد في المساجد فإن علقت بحيث تشغل المصلي وتشوش عليه فلا شك في شدة كراهة ذلك لما فيه من تفويت الغرض الذي بنيتْ المساجد لأجله. وإن علق في جهة لاتشغل المصلي فلا بأس به. ولايحل الانتفاع بها إلا بإذن مالكهالأنها باقية على ملكه. وإن لم يأذن في الانتفاع بها بلفظ ولا [87أ] بقرينة حال بل قرينة حاله تقتضي النهي عن التعرض لها. وإذا لم تتحقق الإباحة بلفظ ولا عرْف لم يجز الإقدام على مال محرم، اللهم إلاأن تبلى بحيث لا يعلق مثلها في المساجد. فإن سقطت ماليتها جاز لكل أحد أخذها كما يجوز التقاط الثمرة والزبيبة لقضاء العرف بإباحة ذلك والمسامحة فيه. وأكثر المحدثين بعيدون عن معرفة قواعد الشرع ومأخذ الأحكام فلا عبرة بأفعالهم، بل ينكر ذلك عليهم لأنهم ليسوا أهلاً للاجتهاد.

قلت: لم يذكر إيقاد القناديل الكبيرة بالليل وظاهر كلامه أنه من البدع. وعليه رأيت شيخنا الفقيه الصالح أباعبدالله البطرني ـ رحمه الله ـ كان يعمّر مسجده بالقناديل الغير الموقودة إلاّ ما لابدّ منه.

وشاهدنا اليوم في إفريقية وقود الثريات والقناديل الكثيرة في جامع الزيتونة وغيره، وتنفق في ذلك أموال ولامغيّر ولامنكر فيحتمل أن يكون وقفوا على شيء بالجواز أو وقعت الغفلة عنه. وكذا البوقات في رمضان في جوامع إفريقية حتى في جامع الزيتونة. وفي ظني أني وقفت عليها لابن الحاج المتأخر وأنه أنكرها في جملة ما أنكر. وسألت عنها شيخنا المفتي الغبريني فاحتج على ماوقع في جامع الزيتونة. فقلت له: ليس بحجة لأن الفقهاء لم يجيزوها إلا في الأعراس خاصّة أجازها ابن كنانة، فسكت عني. وسألت عنها شيخنا الفقيه الإمام فأجاب بالجواز وإن البوقات المذكورة في الأعراس غير هذه فيها طرب يفعلها أهل الأندلس وأما هذه فتنفّر الحمير. فقلت له: الحمار ينفر من كل ما لا يألف ولعل هذا منها. وذكر أن ابن عبد السلام أمر بأدب المنكر لهذا إن عاد. وقد نزلت بالقيروان ففيها وقعت الفتيا.

وسئل أيضاً عن الإمام يستخلف في المسجد ببعض مرتبة **ويأكل** هو باقيه هل يسوغ ذلك أم لا؟ وإذا لم يجز وكان الراتب للمستخلف **فأخذ القدر المصطلح** عليه ووهب المستخلف بقيّته هل يبقيه ذلك أم لا؟

فأجاب بأنّ ولاية الإمامة يجوز أخذ الرزق عليها إلا لمن يقوم **بها على** مقتضى الشرط أو مقتضى العادة فيمن يُعدّ ملازما للمسجد ولايستنيب **إلا لعذر** وجرتْ العادة بالاستنابة فيه كالمريض والمحبوس ونحوهما. وإن استناب بغير إذن الناظر لم يستحق هو شيئاً لأنه لم يوله ناظر ولانائب عن ناظر. وإن أذن له الناظر في الاستنابة جاز له أن يستنيب ولاحق له فيما يجب لمن قام بالإمامة.

قلت: يعني ويتمحض الحق للقائم.

ثم قال: وإن أذن له النائب في أخذ بعض ذلك لم يحل للنائب ولا للمأذون له في الاستنابة.

قلت: يعني لم يحل أخذ ذلك البعض للنائب لتركه له ولا للآخر لعدم قيامه للصلاة كذا قيدتُه.

قال: وليس القائم بالإمامة بنائب عن المستنيب بل هو مستقل بالإمامة ليس نائباً فيها عن أحد. فإن تواطأ الناظر ووكيله والقائم بالإمامة على أن يأخذ الإمام البعض والوكيل البعض لم يجز ذلك.

قلت: يعني لم يجز ذلك التواطؤ في البعض الذي للوكيل لايجوز له أخذه لعدم قيامه بالصلاة. ولايجوز للآخر [87ب] أخذه لتركه له. وانظر البعض الذي للإمام هل يجوز له أخذه لقيامه بالصلاة أو لا يجوز للنظر الذي في صحة التولية؟ كذا قيدته عليها.

قال: ففي صحة تولية الإمام في هذه الصورة نظر مبنيّ على أن المعلوم كالشروط أم لا؟ وإن شرط ذلك في نفس التولية بطلت. فإن قام بالإمامة لم يستحق شيئاً إذا كان الاستحقاق منوطاً بالتولية الصحيحة. وإن وقع مثل ذلك من غير اشتراط ولاتواطؤ على ذلك فلا بأس بما يتبرع به الإمام على الوكيل. وهذا في غاية

الندور. وقد خرج أكثر الفقهاء عن الصواب في هذه المسألة وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

قلت: اختلف فيما يأخذه الإمام بما حبس عليه بسبب الإمامة هل هو كالإجارة أو إعانة ؟ والأول الظاهر كلام الموثقين، والثاني للبوذري وغيره من شيوخ شيوخنا. فمن الأول ماوقع في الاستفتاء: الإستئجار على خدمة المسجد والأذان والصلاة بأهله جائز، لازم للمستأجَر وليس له أن يمتنع من الصلاة ويلزمه على ما أحب أوكره وكذا إن اشترط عليه قيام رمضان فإن لم يشترط وكان معلوما لزمه أيضاً. والصلاة هنا تبع للخدمة.

وعن ابن سيرين: الصلاة خير شيء غرم عليه الأجرة. وعن غيره خير ما أجر الإنسان نفسه في عمل البر. ابن فتوح : الإستئجار لقيام رمضان مباح. وإن كان بأس فعلى الإمام. وروى ابن القاسم : مكروه. ومقتضى هذا الكلام القضاء بالأجرة.

ونقل شيخنا بسند عن ابن عبدالرفيع أنه لم يحكم بها حين نزلت به. ابن شاس : للإمام أن يستأجر على الأذان من بيت المال. واختلف في اجارة غيره. القاضي سند : اتفقوا على جواز الرزق، وفعله عمر. ابن رشد : أرزاق القضاة والولاة والمؤدبين من الطعام لا يجوز بيعه قبل قبضه لأنها أجرة لهم على عملهم. قال شيخنا : وظاهر ماتقدم لابن حبيب من إجازته للإمام أخذ الرزق وتبعه الإجارة.

قلت: ومثله اليوم عندنا مرتب المدرس والبوّاب والقابض والمؤذن فهو يجري على هذا الخلاف. وأما رزق الطلبة فيجوز بيعه قبل قبضه إن كان طعاما كأرزاق الجار لأنه أعانه بغير خلاف. قال شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ أقوال الموثقين في استئجار الناظر للقَوَمة[1] والمؤذنين ونحوهم، إنما ذلك فيما حبس ليستأجر من غلته. واحباس زمننا اليوم ليست كذلك إنماهي عطية لمن قام بتلك

(1) كلمة سقطت من ب.

المؤونة. واختلافهم هذا مأخوذ من مسألة **إذا مات إمام المسجد** وهو في دار محبَّسة هل تعتد زوجته فيها أم تخرج ؟ وإلى **الثاني ذهب ابن العطار** وغيره قال : يخرجها[1] جيران المسجد. المتيطي : وأنكره **بعض القرويين** وجعل زوجة الإمام كامرأة الأمير يموت، ففيها لا تخرج امرأته **المعتدة** للقادم حتّى تنقضي عدتها. وكذا من حُبّست عليه دار وعلى آخر بعده **لا** يخرجها الثاني حتى تتم عدتها.

وتقدم الكلام على ما أنكره الشيخ الدكالي على الأئمة في أخذهم الأحباس بسبب الإمامة. و باحثتُهُ في المسألة بثغر الاسكندرية وأخبرته أنها أحلّ من بيت المال إذا كان على أصله من الحلية لأن هذه الاحباس كالنص على الإذن لأخذها، وبيت المال لا تناله إلاّ بالظاهر وهو العموم الذي تدخل تحته أفراد كثيرة. فعلى الأول إنها إعانة فإذا غاب الإمام الأول لايباح له [88أ] أخذ شيء منها لأنها انتفاع لا منفعة كسكنى المدارس سكن وإلاّ خرج ولايباح له أخذ شيء[2].

وأما على القول إنه إجارة فإن كانت كالمعينة في شخص فلايصحّ له أن يأتي بغيره لأن المنافع في عينه. وإن كانت كالمضمومة ففيها نظر لأنه كالوكيل الخاص فيوقف على ماتقدم عليه إلاّ أن يجعل له ذلك فيحتمل الجواز.

ولعل المسألة تجري على الخلاف في جواز استنابة القاضي في كورة إذا لم يؤذن له عند مرض أو سفر وبالجملة فأكثرها متعذرٌ بجواز كما أشار إليه الشيخ. وأما لو وظّف الإمام الحبس عليه. وعلى الثاني بقدر ما يصلي مما يصلى غيره، وعرض ذلك على الناظر في هذا الفن فصوّبه فكأنه قدّم كلا منهما على ماهو عليه.

وقد وقع لي مثل هذا ووظفته على قدر تعبي من تعب النائب وعرضته على شيخنا الفقيه الإمام فحسنه. وهو كان ممن ينظر في الأئمة وكأنها ولاية لكل منّا على وظيفته.

وسئل عزالدين أيضاً عن موضع كان مرحاضاً ثم ترك استعماله وصار بيتاً

---

(1) في كل الأصول : يخرجونها.

(2) جملة سقطت من ب.

يُجلس فيه إلاّ أنه بهيئته الأولى فماحكم الصلاة والقراءة فيه ؟

فأجاب: بأنه إذا أزيلت آثار النجاسة من باطن المرحاض فظاهر فلا بأس بالصلاة فيه والقراءة، والأولى في الأدب أن تغيّر صورته عن صورة المرحاض.

قلت: أما إذا غيرت صورته فواضح ودليله مسجد النبي ﷺ أنه كان فيه مقابر المشركين وحوّل. وأما إذا بقي عليه ماهو عليه فشرط طهارة ظاهره واضح. وأما باطنه فيحتمل أن تكون طهارته من باب الكمال لأنه أجاز أن يصلي على فراش طاهر فوق فراش نجس. وفي المدونة : يصلي وبين يديه جدار مرحاض أو قبر لابأس به. وتقدم الكلام في الأكل في الإناء الجديد الذي استعمل للنجاسة أو النزول في الكنيسة والصلاة فيها قبل وضع صورها أو كثرة المشي فيها.

وسئل أيضاً عمن تغلق عينيه في الصلاة إما أنه أجمع لفكره أو لئلا يرى ما يسيؤه مما ينكره.

فأجاب: أما تغميض العين في الصلاة فإن كان ذلك مما يثبت عليه خشوعه وحضور قلبه مع ربه فهو حسن.

قلت: وليس هذا بمخالف لمذهبنا، كما قال في المدونة، ويضع المصلي بصره أمام قبلته وقول بعض المتأخرين ينظر في القيام إلى سترته أو موضع سجوده وفي الركوع بين رجليه وفي السجود لطرف أذنيه إنما ذلك إذا كان فتح عينيه لايثير عليه خشوعاً. وأما لو أثار عليه لكان كما ذكر الشيخ وهو نحو ما روي عن مالك أنه يجعل بصره في قراءته.

وسئل أيضاً عن المصافحة عقب صلاة الصبح والعصر مستحبّة أم لا ؟ والدعاء عقيب السلام مستحبّ للإمام في كل صلاة أم لا ؟ وعلى الاستحباب هل يلتفت ويستدبر القبلة أو يدعو مستقبلا لها؟ وهل يرفع صوته أو يخفض ؟ وهل يرفع اليد أو لا ؟ في غير المواطن التي ثبت أن رسول الله ﷺ رفع فيها يديه.

جوابها: المصافحة عقب صلاة الصبح والعصر من البدع إلا لقادم لم يجتمع بمن يصافحه قبل الصلاة، فإن المصافحة مشروعة عند القدوم. وكان عليه الصلاة

والسلام يأتي بعد السلام بالأذكار المشروعة ويستغفر ثلاثاً ثم ينصرف. وروي أنه قال (رب قني عذابك يوم تبعث عبادك) والخير كله في اتباع الرسول ﷺ.

وقد أحبّ الشافعي للإمام أن ينصرف عقب السلام ولايستحب [88ب] رفع اليدين في القنوت كما لا يرفع في دعاء الفاتحة ولافي الدعاء بين السجدتين ولم يصح في ذلك حديث. وكذا لايرفع اليدين في دعاء التشهد ولا يستحب رفع اليدين في الدعاء إلا في المواطن التي رفع فيها رسول الله ﷺ يديه. ولايمسح وجهه بيديه عقب الدعاء إلا جاهل. ولم تصح الصلاة على رسول الله ﷺ في القنوت. ولا ينبغي أن يزاد على صلاة رسول الله ﷺ شيء ولاينقص عنها. ولاتشترط النية في شيء من الخطبة لأنها أذكار وأمر بمعروف ونهي عن منكر ودعاء وقراءة. ولاتشترط النية في شيء من ذلك لأنه ممتاز بصورته منصرف إلى الله عز وجل بحقيقته، فلا يفتقر إلى نية تعرف إليه.

وسئل أيضاً عن القيام للناس هل يباح أو يكره وهل يستوي في حكمه الوالد والفقيه والصالح؟ وصار الأمر فيه اليوم إلى أنه إذا دخل شخص على قوم واجتاز بهم فمن لم يقم له منهم عدّهُ متهاونا متكبراً عليه وحقد عليه. فما الحكم بهذا الاعتبار؟

جوابها: لا بأس بقيام الإكرام والاحترام. وقال عليه الصلاة والسلام للأنصار (قوموا لسيدكم) يعني سعد بن معاذ. وكذلك قال لبني قريظة. فلا بأس بالقيام للوالدين والعلماء والصالحين. وأما في هذا الزمان فقد صار تركه مؤدياً إلى التباغض والتحاسد والتقاطع والتدابر. فينبغي أن يفعل دفعاً لهذا المحذور ويكون تركه قد صار وسيلة إلى ذلك وقد قال عليه السلام (لاتقاطعوا ولاتدابروا ولاتباغضوا وكونوا عباد الله إخوانا كما أمركم الله) فهذا لايؤمر به لعينه بل لكونه صار تركه وسيلة إلى هذه المفاسد في هذا الوقت. ولو قيل بوجوبه لم يكن بعيداً لأنه قد صار تركه إهانة واحتقاراً لمن جرت العادة بالقيام إليه. ولله أحكام تحدث عند إحداث أسباب لم تكن موجودة في الصدر الأول.

وسئل أيضاً عن القيام للاكرام والاحترام لمن ينبغي أن يفعل أو يترك من

المسلمين أو الكفار وحكم الألقاب وتنكيس الرؤوس في السلام.

فأجاب: لابأس بالقيام لمن يرجى خيره أو يُخاف شرّه من أهل الإسلام. وأما الكفار فلا يقام لأحد منهم لأنّا أمرْنا بإهانتهم وإلزامهم باظهار الصغار. وكيف يفعل ذلك بمن يكذب الله ورسوله. فإن خفنا من شرّهم ضرراً عظيماً فلا بأس بذلك. لأن التلفظ بكلمة الكفر جائز عند الإكراه.

قلت: وعلى هذا يحمل ماحكى القاضي في المدارك عن إسماعيل القاضي كان يقوم لرجل من أهل الذمة بين يدي الخليفة ويقول: هو واسطة بيننا وبين خليفتنا، وقد قال تعالى ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ﴾ إلى قوله ﴿أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ﴾ الآية[1] فجعل كونه واسطة توجب مداراته، والله أعلم. وقد ذكر هو في القيام لمن يخاف أذاه مثل هذا. وأما إكرامهم بالألقاب فلا يجوز إلاّ لضرورة أوحاجة ماسّة. وينبغي لعن الكفرة والفسقة زجراً عن كفرهم وفسقهم غيرة لله تعالى.

وما يفعله الناس من تنكيس الرؤوس فإن انتهى إلى أقل حد الركوع فلايفعل. كما لايفعل السجود لغير الله. ولابأس بما نقص عن حد الركوع لمن يكرم من أهل الإسلام. وإذا تأذى مسلم بترك القيام فالأولى أن يقام له فإن تأذّيه بذلك مؤد إلى العداوة والبغضاء وكذلك التلقيب بما لابأس به من الألقاب.

قلت: أما ما ذكر من المصافحة عقب الصلاتين فظاهر مذهبنا [89أ] أنه بدعة. وأما بغير خصوصية فظاهره أنها جائزة.

وسئل مالك عنها فقال: إن الناس يفعلون ذلك وأما أنا فلا أفعله فقيل له في المعانقة فكره ذلك. قال تعالى ﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌۚ﴾[2]. وفي أذكار النواوي: المصافحة سنة مجمع عليها عند التلاقي فظاهره خلاف قول مالك. وزاد النواوي يستحبّ معها البشاشة بالوجه والدعاء بالمغفرة لقوله عليه الصلاة والسلام (لا

(1) القرآن: الممتحنة 8.

(2) القرآن: يونس 10.

تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق). وأما المعانقة فكرهها مالك وأجازها ابن عيينة لحديث جعفر. وكذا الانحناء والقيام فكرهه مالك وقسم ابن رشد القيام إلى أقسام ذكرها في النكاح الأول أو الثاني من البيان فينظر فيه.

وفي الترمذي عن حنظلة بن عبدالله عن أنس بن مالك قال (قال رجل: يا رسول الله الرجل منا يلقى أخاه أفينحني له؟ قال: لا، قال: أفيلتزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: أفيأخذه بيده ويصافحه؟ قال: نعم). حنظلة بن عبدالله هذا يروي مناكير. وهذا الحديث مما أنكر عليه وكان قد اختلط. قاله عبدالحق. ونقل عن الترمذي أن هذا حديث حسن فذكر عن الدارقطني عن عمرة عن عائشة قالت (لما قدم جعفر من أرض الحبشة خرج إليه رسول الله ﷺ فعانقه) وفي إسناده أبوقتادة الحراني. وقد روى عنها من طريق آخر محمد بن عبيدالله بن عبيد بن عمير، قال: وكلاهما غير محفوظ وهما ضعيفان.

قلت: وظاهر احتجاج سفيان به على مالك، ونزع مالك إلى أنه خاص به. وقول سفيان: ماخصّه يخصنا وماعمّه يعمنا صحته عندهما.

وحكى الترمذي أيضاً من طريق البراء بن عازب قال قال رسول الله ﷺ (مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلاّ غفر الله لهما قبل أن يفترقا). وذكر أبو أحمد من طريق إبراهيم بن هاني ـ وهو مجهول ـ عن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام قال (من صافح يهودياً أو نصرانياً فليتوضأ أو ليغسل يده).

وأما تقبيل اليد فكرهه مالك وقال: من فعل الأعاجم. وأجازه جماعة من العلماء منهم من استحسنه للعالم والأبوين والخليفة. ووردت الأحاديث الصحيحة بإباحته. وروينا كتاباً فيه الرخصة في تقبيل اليد من طريق الشيخ الفقيه الصالح المحدث أبي الحسن محمد البطرني بأسانيده إلى مؤلفه الشيخ المحدث أبي بكر محمد بن ابراهيم ابن المقري الحافظ الأصبهاني ـ رحمه الله ورضي الله عنه ـ. وأخذنا به قولا وفعلاً، وكتب لي بذلك عليه فمن أراده فليطالعه.

وأما ما ذكره من الذكر والاستغفار وقوله (رب قني عذابك يوم تبعث عبادك)

فيحتمل كلامه الإباحة على الإطلاق أو القصرعلى ماورد خاصة بدليل ما عقبه من كلام الشافعي.

وسئل عنه بعض الافريقيين[1] والسؤال: ماتقول في الدعاء دبر الصلوات والناس يؤمنون، كما هي عادة البلاد اليوم، هل هي بدعة أو سنة مستحسنة ؟ فإن قلتم مستحسنة فعرفونا مَنْ قَالَه؟ وإن كانت بدعة فكذلك، وكذا بسط الكفوف للدعاء.

الجواب: الدعاء دبر الصلوات على الصفة التي ذكرتم بدعة وكذا قول المؤذن عند الفجر «أصبح ولله الحمد» بدعة. وفي كتب الأوائل أول من فعل ذلك المهدي إمام الموحدين. واستدل على الأول بقوله تعالى ﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۞ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ﴾[2] وعلى الثاني بقوله (من سنّ سنة حسنة) في حديث طويل في سبب هذا. وسيأتي مزيد بيان في هذا.

وسأل عنها بعض أهل الأندلس شيخنا الفقيه [89ب] الإمام وروينا عنه السؤال والجواب ونصه: مسألة وقع النزاع فيها بين الطلبة وذلك إن إماماً في مسجد ترك الدعاء إثر الصلوات بالهيئة الاجتماعية المعهودة في أكثر البلاد، ويدعو الإمام ويؤمن الحاضرون ويسمّع المسمّع إن كان. وصار هذا الإمام إذا سلم من الصلاة قام إلى ناحية من نواحي المسجد أو مضى لحاجته، وزعم أن ذلك بناءً على ما بلغه من فعل رسول الله ﷺ والأئمة بعده حسبما نقله الأئمة في دواوينهم عن السلف والفقهاء. وعَدَّ فعل الناس بدعة محدثة لاينبغي أن تُفعل بل من شاء حينئذ أن يدعو دعا لنفسه بغير هيئة الاجتماع. فأُنكِر عليه ذلك. فقال : هذا هو الصواب حسبما نص عليه العلماء. فبلغ ذلك الشيخ الأستاذ أبا سعيد بن لب فأنكر ترك الدعاء إنكاراً شديداً ونسب ذلك الإمام إلى أنه من القائلين إن الدعاء لاينفع ولايفيد ولم يألُ أن قيّد في ذلك تأليفاً سماه لسان الأذكار والدعوات فيما شرع في أدبار الصلوات ضَمَّنَه حُججاً كثيرة على صحة ما الناس عليه. جملتها أنّ غاية ما يستند إليه المنكر أن التزام الدعاء على الوجه المعهود، وإن صح أن لا يكون من عمل

---

(1) في ب : الإفريقية.

(2) القرآن : الشرح 7ـ 8.

السلف فالترك ليس بموجب لحكم في المتروك إلا جواز الترك وانتفاء الحرج فيه خاصة. وأما تحريم أو كراهة فلا لاسيما في ماله أصل جملي كالدعاء.[1] .

فإن صحّ أن السلف لم يعملوا به فقد عمل السلف بما لم يعمل به من قبلهم ممن هو خير كجمع المصحف، ثم نقْطُه وشكْلُه ثم نقط الآي ثم الفواتح والخواتم وتحزيب القرآن والقراءة في المصحف في المسجد وتسميع المؤذن تكبير الإمام تحصيرالمساجد عوض التحصيب وتعليق الثريات ونقش الدراهم والدنانير بكتاب الله وأسمائه.

وقال عمر بن عبد العزيز : تحْدُث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. فلذلك تحدث لهم مرغبات بقدر ما أحدثوا من الفتور. وجاء :آفة العباد الفترة وفي القرآن ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[2]. ثم ذكر أن في تلك الهيئة فوائد مثل أن أكثر الناس لايعرف ما يدعو به، وقد يدعو بما لايجوز وقد يلحن في الدعاء وقد لاينشط له وحده. فإذا اجتمع عليه ارتفع المحظور في الدعاء. وأتى بالأحاديث في الدعاء اثر الصلاة، وتأول كلام السلف والعلماء في قيام الإمام من مجلسه إثر السلام، فأشكل عليّ الأمر[3] في المسألة جداً.

وقد وقعت بفاس أيضاً هذه المسألة واختلف شيوخهم فيها وأيضاً فإن هذا الكلام المختلف من الحجج يشير إلى أن البدع ليست قبيحة كلها. وهذا صحيح لكن إذا كان كذلك أمكن لهذا المحتج أن يحتج لكل بدعة أحدثتْ أو تحدث إلى يوم القيامة بهذا الكلام المختلف فيه. فلكل من ابتدع بدعة حسنة أو قبيحة أن يقول إنها خير وليست بقبيحة. ويقول : قد أحدث السلف فأحدث أنا، لأن المقصود الخير وقد قصدناه. وهكذا الشأن ألا يحدث أحد بدعة وهو يعتقد قبحها أو أنها مفسدة لامصلحة.

---

(1) جملة سقطت من أ.

(2) القرآن : المائدة 2.

(3) سطران سقطا من أ.

والحديث في النهي عن الابتداع مخصوص إذ قد يخرج منه ما كان حسنا كالذي أحدثه السلف وأيضاً فما من بدعة صدرت من أحد إلاّ ولمخالفه أن يقول إنها داخلة تحت النهي ومذمومة، وصاحبها يقول بل هي خارجة عن النهي فلا يبقى للمثبت والنافي حجة[1] على دعواه إلاأن يقول كل واحد منهما إنّ اجتهادي أدّاني إلى ماقلته. فلا يتعيّن الدخول تحت النهي بدعة واحدة إلا وفيها النزاع إما وقوعاً أو إمكاناً. وأعني البدع الزائدة ما ثبتت مشروعيته لا البدع التي تعطل بها المشروعات. فيضعف إذًا الوثوق بتعيين بدعة للدخول تحت النهي. وهذا عظيم عليّ. وسبب هذا الإشكال عدم ظهور الفرق الواضح بين البدع الحسنة والقبيحة فلو ظهر الفرق ببرهان لزال [90أ] هذا الشغب وتميز ماهو منها داخل تحت عموم النهي عن البدع وماهو مستثنى منها. فهذا مما أشكل عليّ في ذلك التأليف من حيث كان حجة لكل مبتدع ومن جهة أني لا أجد فرقاً بين الحسن والقبيح من البدع.

فأجاب عن ذلك بأنه قال: حاصل هذا السؤال ما حكم الدعاء على الهيئة المعهودة في هذه الاعصار عقب صلاة الفرض؟ وقد سألني عنها بعض الواردين علينا من مدينة سلا منذ نحوعشرة أعوام.

والجواب: إن إيقاعه إن كان على نية أنه من سنن الصلاة وفضائلها فهو غير جائز. وإن كان مع السلامة من ذلك فهو باق على أصل الدعاء. والدعاء عبادة شرعية فضلها من الشرع معلوم حظه. ولاأعرف فيها في المذهب نصاً إلا أنه وقع في العتبية في كتاب الصلاة كراهية مالك الدعاء بعد الصلاة قائماً. فمفهومه عدم كراهيته جالساً. وفي العتبية أيضاً كراهية مالك الدعاء عقب ختم القرآن. ولكن الأظهر عندي جوازه وقد وردت بذلك أحاديث في المصنفات كسنن النسائي وغيره لايخلو بعضها عن كون سنده صحيحاً.

وأما البدع فقد تكلم الناس عليها متقدم ومتأخر كالقرافي وعزالدين وقسّموها إلى أقسام. والحاصل استنادها إلى ماشهد الشرع بإلغائه أواعتباره أو ما ليس بواحد

(1) سطران سقطا من أ.

منهما. ومجال النظر في جزئيات المسائل طويل، والله الموفق للصواب.

ونحو هذا ماذكره عزالدين في أسئلته بالاختصار.

فسئل عما يعتاده الوعاظ من قصّ الشعر لمن تاب من ذنوبه على أيديهم ومن حلق جميع الرأس هل لهم مستند في ذلك أم لا ؟ وهل هو بدعة أم لا؟ وإن كان بدعة هل هو جائز أم لا؟

جوابها: أما حلق الرأس في غير النسك فإن كان لمرض فهو ضرب من التداوي المأمور به. وإن كان بغير عذر فمباح والمساعدة عليه محبوبة إن كان تداوياً وجائزة إن كان مباحاً. وكان الغالب على الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قص الشعر ولذلك كان الحلق من شعار الخوارج. وليس تعاطي ذلك بمحرم. والقص هو على وفق ماكان عليه الرسول ﷺ وأصحابه. فإن فعله الشيخ بالتائب كان مساعداً على أمركان عليه السلام وأصحابه عليه وليس ذلك ركناً في التوبة ولاشرطا.

والبدع أضْرُب؛ أحدها مادلّت الشريعة على مندوبيته أووجوبه ولم يفعل مثله في العصر الأول. فهذه بدعة حسنة. والثاني مادلّت الشريعة على تحريمه أو كراهته مع كونه لم يعهد في العصر الأول. فهذه بدعة قبيحة. الثالث مادلّت الشريعة على إباحته مع كونه لم يعهد في العصر الأول فهذه من البدع المباحة.

وقص الشعر على وفق السنة ليس بمكروه ولامعدود في البدع. وأما الحلق الذي تمس إليه الحاجة فلا بأس به أيضاً. وقد أتى رسول الله ﷺ بغلام قد حلق بعض رأسه فقال(هلا حلقتم كله أو تركتم كله).

وأما ما ذكره شيخنا من ورود أحاديث في الدعاء عقب الصلاة فذكر النواوي في الحلية في ذلك أحاديث ورويناها مع غيرها من كتبه قراءة لبعضها وإجازة لسائرها على برهان الدين الشامي الشافعي بالجامع الأقمر من مدينة القاهرة سنة ثمان مائة بسنده. فمنها ماخرّجه من كتاب الترمذي عن أبي أمامة قال قيل لرسول الله ﷺ (أيّ الدعاء أسمع ؟ قال: جوف الليل الآخر ودبر الصلوات المكتوبات)[90ب] حديث حسن.

وفي الصحيحين عن ابن عباس قال : كنت أعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ بالتكبير. وفي رواية أنه رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة. وفي مسلم عن ثوبان: كان رسول الله ﷺ (إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثاً وقال اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام). قال الأوزاعي : يقول : استغفر الله، استغفر الله.

وفي الصحيحين أيضاً (كان إذا فرغ من الصلاة قال: لا إلّه إلا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير,اللهم لامانع لما أعطيت ولامعطي لما منعت) إلى غيرذلك من الأذكار.

وفي حديث معاذ (لا تدعن في كل صلاة أن تقول : اللهم أعنّي على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك). وفي كتاب ابن السني عن أنس قال :(كان عليه الصلاة والسلام إذا قضى صلاة مسح جبهته بيده اليمنى ثم قال : أشهد أن لا إلّه إلا الله الرحمن الرحيم اللهم أذهب عني الهم والحزن). وفيه من طريق أبى أمامة قال (ما دنوتُ من رسول الله في دبر صلاة مكتوبة ولاتطوع إلا سمعته يقول : اللهم اغفر لي ذنوبي وخطاياي كلها اللهم انعشني وأجبرني واهدني لصالح الأعمال والأخلاق، إنه لايهدي لصالحها ولايعرف سببها إلا أنت). وفيه من طريق أنس (إنه إذا انصرف من الصلاة يقول : اللهم اجعل خير عمري آخره وخواتمه واجعل خيار أيامي يوم لقائك). وفيه (إنه كان يقول في دبر الصلاة :اللهم اني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر). وفيه إسناد ضعيف من طريق فضالة قال قال رسول الله ﷺ (إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يدعو بما شاء).

وفي سنن ابن ماجة وغيره من طريق أم سلمة قالت (كان إذا صلى الصبح قال: اللهم إني أسألك علما نافعاوعملا متقبلا ورزقاً طيباً). وفيه من طريق صهيب (كان يحرك شفتيه بعد صلاة الفجر بشيء فيقول اللهم بك أحاول وبك أصاول وبك أقاتل) وغير ذلك من الآثار.

والحاصل أن هذه الأحاديث نص في تحصيل مطلق الدعاء عقب الصلوات وطريق التجمع والتأمين أصل شرعي مأخوذ من الحديث الأخير الذي ذكر فيه أنه ضعيف، ومن التأمين بعد أمّ القرآن للمأموم. فهو يقرب من النص في عين النازلة لأنه إذا ثبت في الشرع في الصلاة التي هي محصورة الأركان والصفات فأحرى مع الإطلاق.

وأمّا ماذكر أنه لايستحب رفع اليدين في القنوت فقال النواوي: اختلف أصحابنا في رفع اليدين في دعاء القنوت ومسح الوجه بهما على ثلاثة أوجه الأصح استحباب رفعهما ولايمسح الوجه. والثاني يرفع ويمسح. والثالث لايرفع ولايمسح. واتفقوا أنه لايمسح غير الوجه من الصدر ونحوه وأنّ ذلك مكروه.

وأما صفته فالمنفرد يُسِرّ به، وفي الإمام وجهان؛ هل يجهر به أو يُسرّ والمأموم إن أسرّ الإمام أسرّ هو كسائر الدعاء. وإن جهر الإمام فإن سمعه المأموم أمّن على دعائه ويشاركه في الثناء في آخره، وإن لم يسمعه قنت سرًا، وقيل يؤمن وقيل يشاركه ولو سمعه.

قلت: وظاهر مذهبنا أنه لايرفع يديه فيه مطلقاً. وكذا دعاء جميع الصلاة. وأما غير الصلاة من الأدعية فرُوي عن مالك أنه لايرفع وروي مرة رافعاً يديه وبطونهما إلى الأرض حين [91أ] عزم عليهم الإمام. وقال: إن كان الرفع فهكذا. وقال أبوحفص: وكذا مسح الوجه فظاهر المذهب أنه غير مشروع. وأظن أني وقفت عليه كذلك في جامع العتبية. وقد تقدم ما للنواوي في القنوت. قال وروينا في كتاب الترمذي عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ إذا رفع يديه في الدعاء لم يحطّهما حتى يمسح بهما وجهه.

وفي سنن أبي داود من طريق ابن عباس نحوه. وفي إسناد كل واحد ضعف. وقول عبد الحق إن الترمذي قال انّه حديث صحيح ليس في النسخ المعتمدة من الترمذي أنه صحيح بل حديث غريب. وأما ماذكر بأنه لم تثبت صلاة عن النبي ﷺ في القنوت فقال النواوي: يستحب إذا قال «اللهم اهدني فيمن هديت» الخ أن

يقول اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد وسلم فقد جاء في النسائي بإسناد حسن «وصلى الله على النبي ». وظاهر مذهبنا ما أشار إليه عزالدين.

وأما قوله إن الخطبة لاتفتقر لنية فلا أحفظ في ذلك نصّ رواية، لكن الذي يقتضيه المذهب أنها تفتقر لنية تخصّها لكونها للصلاة بدليل قولهم : إن خطبة عرفة من شاء حضرها ومن شاء لم يحضرها إذ لم تكن للصلاة. ومنها ماقال مالك: إذا خطب وال ثم قدم آخر قبل الدخول في الصلاة، قال : أعاد الخطبة. وهو ظاهر على مذهب من يرى وجوب الخطبة وكونها بطهارة لاسيما من يراها عوضاً عن ركعتين. ومن يقول إنها سنة وإن الطهارة لها مستحبّة فيحتمل.

وسئل عزالدين أيضاً هل يجوز أن يُباتَ في المسجد أو يُسكن فيه أو يُجعل فيه متاع ؟ وهل يجوز أن يُجعل طريقاً للمارة أم لا ؟

جوابها: يجوز المبيت لمن لاينتهك حرمته. فقد كان أصحاب الصفّة يبيتون فيه مع القيام بخدمته، ولا يُسكن فيه بالأمتعة ولايُخزن فيه ولا تُعمل فيه صنعة خسيسة تزري به، ويجوز النسخ فيه بشرط أن لايُبتذل ابتذال الحوانيت. وقد نُهي عن البيع فيه والشراء وإنشاد الضالة. وقال عليه الصلاة والسلام لمن أنشد الضالة (أيها الناشد غيرك الواجد). ولابأس بالأكل فيه ما لَمْ يكن فيه قشور أو نوى أو عظام. ولا ينبغي أن يعمل فيه إلاّ ما يعمل من دخل دار ملك فجلس بين يدي الملك وهو ينظر إلى مايفعل في بيته. ولايُستطرق إلاّ نادراً ولايبتذل إلاّ بكثرة الاستيطان.

قلت: إنما سكناه وجعْل المتاع فيه فيأتي ـ إن شاء الله ـ في الحبس سؤال طويل في صفة سكنى قصر المنستير. وأما جعله طريقاً ففي المدونة لابأس أن يمر فيه ويقعد من كان على غير وضوء. وكره زيد أن يمر فيه ولايصلي، ولم يره مالك. وما ذكره من تنزيه المساجد واضح في أكثر ما ذكره.

أحكـام المساجـد

وينبغي أن يذكر هنا بعض أحكام المساجد للحاجة إليه.

فأما بناؤه فقال اللخمي: بناء المسجد للجمعة والجماعة واجب في كل قرية لإقامة الجماعة. ويندب في محلّة بعيدة عن بلدنا.

وفي سماع أشهب وابن نافع: المسجد الذي أُسّسَ على التقوى مسجده عليه الصلاة والسلام. ابن رشد: هذا الصحيح لا قول بعضهم إنه مسجد قُبا.

ومنع سحنون صعود المؤذن المنار الذي يُشرف منه على الدور ولو كان بينها وبينه فناء واسع. ابن رشد: هذا واضح على قول مالك: إن ضرر الاطلاع يجب قطعه. وكذا عندي على قول بعض أصحابه: من أحدث في ملكه اطلاعاً على جاره لا يُقضَى عليه بسدّه ويستر الجار على نفسه ولأن المسجد ليس [91 ب] ملكاً للمؤذن إنما يصعده للثواب فلا يدخل في نافلة بمعصية، والبعد كالقرب إلاّ ما لا نتبين فيه الأشخاص والهيئات والذكور من الإناث.

وفيها المسجد حُبُس لا يورث إلاّ إذا كان صاحبه أباحه للناس. وأكْرَهُ بيتاً للسكنى فوقه لا تحته. ولا يصلح بناء مسجد ليكريه ممن يصلي فيه. وسُمِعَ: القريتان، لا خير في بناء مسجد قرب آخر ضراراً فأمّا لخيرٍ فلا بأس. سحنون: لا بأس بإحداث مسجد ثان بقرية لكثرة أهلها وعمارتهم إياها. وإن قلّ أهلها وخيف تعطيل الأول منعوا لأنه ضرر. ابن رشد: إن كان الثاني بقرب جماعة الأولى فإن ثبت قصد بانيه الضرار هُدم وتُرك مزبلة، وإن لم يثبت تُرك خالياً ما لم يُحتَج إليه بكثرة الناس أو انهدام الأول.

ابن القاسم وسحنون: لا بأس بجعله في بيته محراباً. ابن رشد: ويحترَم احترام المسجد. وفيها: الصدقة بثمن ما يُجمَر به المسجد أحبّ إلـيّ.

وكراهة الكتب والتزويق لقبلته. وفي سماع ابن القاسم: كره الناس تزويق القبلة حين جعل بالذهب لأنه يشغل المصلين. ابن رشد: لابن نافع وابن وهب جواز تزويق المساجد بما خفّ والكتب في قبلتها.

قلت: حكى القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ ﴾[1] عن عثمان ـ رضي الله عنه ـ أنه بنى مسجداً للنبـي ﷺ بالساج وحسّنه. وعن أبي حنيفة: لا بأس بنقش المساجد بماء الذهب. وعن عمر بن عبد العزيز أنه نَقَش مسجد النبـي ﷺ وبالغ في عمارته وتزويقه وذلك في ولايته قبل خلافته. وعن سليمان ـ عليه السلام ـ أنه بنى بيت المقدس وبالغ في تزيينه.

قلت: ورأيته وقد بالغ في تزيينه ونقشه. وذكر لي بعض ساكني ذلك الموضع أنه من بناء عمر بن الخطاب. وكذا رأيت قناديل معلّقة في السقف من ذهب وفضة في الروضة الشريفة، روضته عليه الصلاة والسلام.

وتقدم من كلام عز الدين تعليقة أستار الحرير فيه، وظاهر الرواية عندنا أنه مكروه تزويق المساجد بالذهب لأنها تشغل المصلي فلو كانت حيث لا تشغله فظاهر أنها جائزة وقد رأيت ذلك في جامع القيروان ومرتْ عليه قرون ولم يُسمع فيه من ينكر، وكذا هو في جامع الزيتونة، غير أنّ بعضه بين يدي الإمام فقال لي شيخنا الإمام: إنّ الولاة هم الذين وضعوه، وجُدّد في وقت إمامته به وسكت عنه لكونه ـ والله أعلم ـ أنه مكروه.

وأما تعليق الحرير على أبواب البيوت المسكونة وجدرانها فحكى القاضي في كتاب اللباس في ذلك خلافاً فيُنظر في شرحه لمسلم. وفي المدونة: يُكره له أن يحمل الحصباء من موضع الظل لموضع الشمس يسجد عليه يريد لأنه يحفر المسجد. وأمّا لو خرج به ففي سماع أشهب وابن نافع: من خرج منه بحصباء

(1) القرآن: النور 36.

بيده نسيها أو تعلقت بنعله إن ردها فحسن، وما ذلك عليه. انتهى. وأما لوْ حمَلَها قصداً فلا يجوز لأنه نقل الحبس عن محله.

ورأيت قديماً في شرح التهذيب أنّ رجلاً حمل حصباء من مكة وأتى بها للمغرب فكانت بالليل تصوّتُ حتى منعتْه النوم فقيل له: رُدّها إلى موضعها فحينئذ تنام فردّها إلى موضعها أو بعث بها، فحينئذ نام.

وحكى ابن سعدون القروي في كتاب التأسّي له أن الركن الأسود أرسله اللعين الجبّائي إلى عبيد الله رأس [92 أ] الشيعة الأول للمهدية فلم يلبث أياماً حتى مات عبيد الله، فلما دُفن طرحته الأرض ثم دُفن فطرحته الأرض ثلاثاً، فقيل إن هذا لأجل هذا الحجر فاردده حيث كان. فأمر بإخراجه وردّه، فعند ذلك استقر عبيد الله في الأرض. لعن الله جميعهم.

وفي المدونة: لا يبصق في حائط قبلة المسجد، ولا على ظهر حصير ويدلكه، ولا فيه وهو غير محصب، فإن كان محصباً فلا بأس أن يبصق تحت قدمه وأمامه أو يمينه أو شماله ويدفنه. عياض حمل على التخيير إن أمكن دفنه، وكقول ابن نافع الباجي: والأفضل أن يبصق على اليسار. وفي سماع ابن القاسم: لا بأس بالتنخّم تحت الحصير. وكرهه في النعل إلا أن يعجز عن تحت الحصير.

وتقدم قتل القمَل به، ابن رشد: قتل البرغوث أخفّ. اللخمي: لأنه من دواب الأرض، قال: واستخف مرة قتل ما قلّ من القمل والبراغيث. ويقتل به العقرب والفأرة. وفي سماع ابن القاسم: كره الترويح به بالمرواح وتفرقيع الأصابع به وبغيره وقيل به خاصة. ابن رشد: وقيل في الصلاة. ولا بأس بتشبيك الأصابع في غير الصلاة وكرهه فيها. ابن رشد في حديث ذي اليدين أنه عليه الصلاة والسلام شبّك بين أصابعه في المسجد. وفي سماعه أيضاً: كراهة أن يدخل بريح الثوم، قيل: البصل والكراث، قال: ما سمعته في غيره، وما أحِبّ أن أوذيَ الناس. وفي سماع عيسى: هو مثله وعليه يحمل قول مالك لوجود علة النهي، ولفظه: لا أحبه، ويحتمل أن تكون بمعنى الوجوب لأن

الإذاية لا تجوز. وفي كتاب ابن المواز: وكذا الفجل إن آذى.

وفي سماع ابن القاسم: لا أحبّ لصاحب منزل أن يبيت به، وسهّل فيه للضيف ولمن لا منزل له. وفي النوادر: روي لا أحب به فراشاً للجلوس أو وسادة، ولا بأس أن يضطجع فيه للنوم.

وفي سماع ابن القاسم: كراهة أكل الطعام به كما يُفعل في رمضان وخفف أكل الضيف يبيت فيه، ابن رشد: يريد التمر وشبهه من جاف الطعام.

قلت: يريد ويلقي نواه خارج المسجد كما تقدم لعز الدين. وفي سماعه أيضاً: أرجو خفة يسير الطعام ولا يعجبني ألوان اللحم، ولا برحابه.

قلت: يريد إذا كان يلوث المسجد بإلقاء عظامه ونحوه كما تقدم أيضاً. وفي سماعه: ثبت تعليق الأقْنَاء بمسجده عليه الصلاة والسلام لضيافة من أتى يريد الإسلام، وجواز أكل الرطب بالمسجد يُجعَل فيه صدقة. وفي العتبية عن مالك جواز تعليق التمر في مساجد الأمصار للواردين في بلاد التمر.

قلت: لعله قاسه على ما ثبت في هذه الرواية وفي المجموعة روى ابن نافع: أرجو خفة فطرهم على كعك أو تمَر منزوع النوى أو زبيب. وقد أكثروا حتى أن الصلاة تقام وهو في أفواههم وما هذا عندنا. وروى عنه علي: لا بأس بشرب الماء فيه لا الطعام إلا لمعتكف أو مضطر أو مجتاز. وفي سماع ابن القاسم: أكره شربه السويق للمضمضة وشربها ببابه أحبّ إلـيّ. وفي سماعه خفة اليسير من شربه. وفي سماعه خفة كَتْب ذكر الحق به ما لم يطل وجواز قضاء الحق على غير وجه التّجر.

وفي سماعه: لا بأس بوضوء الطاهر بصحن المسجد، وتركه أَحَبّ إلـيّ. ابن رشد عن سحنون: لا يجوز، وهو أحسن لما يسقط من غسالة الأعضاء. وكرهه مالك وإن جعله في طست. وذكر أن هشاماً فعله فأنكر عليه الناس. وحمل المازري الكراهة لأجل المضمضة قال: فإذا ابتلعها جاز على القولين.

وتقدم قص الشعر وتقليم الأظفار والفصد ودخول ظروف البول والحيوان لرفع الأثقال فلا يطول به.

وفي سماع ابن القاسم: كما يجتنبه الصبي إن كان يعبث، أوْ لا يكفّ إن نُهِيَ. اللخمي: ومثله المجنون، وفي النوادر عن ابن وهب: لا يوقد به نار ولا يُنادَى به بجنازة، وفي كراهة النداء بها قولان حكاهما ابن رشد عن ابن القاسم.

وفي رواية ابن القاسم: النهي عن السؤال فيه. ابن عبد الحكم: ولا يعطى سائل. وفي النوادر لمالك: لا ينبغي رفع الصوت في المسجد ولا بالعلم، كان الناس ينهون عنه. وفي الإكمال عن ابن مسلمة جوازه بالعلم. ابن وهب: لا بأس بشعر غير الهجاء والغناء به. وكان ابن الماجشون يُنشد فيه ويذكر أيام العرب[1]. ابن رشد: لا يُنشَد فيه شعرٌ ولا ضالة.

وروى ابن حبيب من دميَ فمُه وهو به انصرف حتى ينقطع وإن كان بغيره يبصق حتى ينقطع ولا يقطع صلاته إلاّ أن يكثر جداً. وفي النوادر لغير ابن حبيب: إن خفّ أرسله من فمه في غير المسجد.

وفيه عن مالك: أكره إدخال الخيل والبغال لنقل ما يحتاج لمصالحه ولينقل على الإبل والبقر. وفي خروج من ظهر بثوبه دم كثير من المسجد ولو كان في الصلاة وتركه بين يديه ساتراً نجاسته ببعضه قولان حكاهما اللخمي عن ابن شعبان وغيره.

ولا تُسَلُّ به السيوف. وفي الصحيح أن الحبشة كانوا يلعبون بها في المسجد، فمنهم من قال نُسِخ، وقال عياض: يحتمل أنه من عمل البر. وأفتى جماعة من فقهاء الأندلس بعدم منع المتحلّقين بالمساجد للخوض بالعلم وضروبه لفعله الأئمة ومالك. قال ابن سهل: إطلاقه غير صحيح وإنما ذلك لمن يوثق بعلمه ودينه، ويقتصر على ما يعلمه في غير أوقات الصلاة حين لا يضرّون بالمصلين.

(1) خمس جُمل سقطت من أ.

وأفتى ابن لبابة وغيره بمنع جلب الأغنام بفناء المسجد لتزبيلها وضرر غبارها بالمسجد.

ابن هشام: خالف أهل الأندلس مذهب مالك بإجازتهم غرس الأشجار بالمسجد، أخذاً منهم بمذهب الأوزاعي.

قلت: وعليه أفتيَ في أحكام الشعبي بذلك، إذا نبتت شجرة في صحن المسجد أو طريق المسلمين أو المقبرة فهي للّه تؤكل ثمرتها، انتهى كلامه. فيحتمل أن تكون نبتت بنفسها أو مُستنْبتة، وكذا مَن أراد قلعها فيغرسها في ملكه. فعلى قول مالك يجوز له ذلك إذ لا يجوز غرسه، ولا يجوز على فتوى الأندلسيين. ونزلتْ وأفتى بالأول اللخمي.

ولا يُطلَق به حدث الريح.

قلت: وبوّب البخاري عليه «باب الحدث في المسجد» وأدخل فيه حديث أبي هريرة: (إن الملائكة لتستغفر للمصلي ما دام في مصلاه ما لم يُحدث) وفسّره أبو هريرة بأنه فُساء أو ضُراط، فأخذ منه بعض شراحه جواز خروج الريح في المسجد إذ ليس له أجرام ظاهرة، بدليل أنه لا يُنجس ما مرّ عليه. وذكره المازري في تعليقه على الجوزقي فقال: إنما أدخله البخاري رداً على من يقول إنّ المحدث حدثاً أصغر لا يجوز دخوله المسجد. والأقرب عندي أنه كرائحة الثوم فتظهر الرخصة بذلك إذا اضطر إليه سُكْنَى أو لزوماً أو مبيتاً بمنزلة صلاة الجمعة لآكل الثوم إذ لا بد منها. ووقع النص كذلك. وإن كان لغير ضرورة فينزّه المسجد عنه بل إذا كثر ذلك منه يخرج لإذايته الناس، كما لو آذى الناس بلسانه. وقد أفتى فقهاء الأندلس بذلك في من كثُرتْ إذاية لسانه أنه يخرج من المسجد قياساً على أكل الثوم.

وأكثر هذا الفصل نقلْتُه من تأليف شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ وقرأناه عليه..

[الرجوع إلى مسائل الصلاة]

وفي نوازل ابن الحاج: تعقب أبو محمد عبد العزيز التونسي وكان ناسكاً فاضلاً [93 أ] توجيه عبد الحق في نُكتِهِ في مسألة إذا نسي السجود من الأولى والركوع من الثانية لا يضيف سجود الثانية للأولى، قال: يقوم الآن قائماً فينحطّ للسجود. وإنما لم يجْزِهِ التلفيق لأنه لم ينْحطّ للسجدتين من قيام فإن اجتزأ بالسجدتين أجزأه وسجد قبل السلام لسهوه لنقصه الانحطاط. ووجه الاعتراض أنه لو ترك الركوع من الأولى وسجد فيها ثم سجد في الركعة الثانية وركع لقيل له: هذا الركوع يجزىء عن الأولى وعن السجود، فإذا أجزأ فيها ينبغي الإجزاء في الأخرى. فقال أبو محمد المذكور فقال لي: اقطعه - يعني التأليف - ونحو هذا. ثم قال: قد ذهب به في الأمصار فألّف كتابه الكبير. وهي إحدى المسائل الأربع التي اعترضها عليه التونسي المذكور. ابن الحاج: وفي الاعتراض عليه بما ذُكر نظر. وتوفي عبد الحق سنة سبع وخمسين وأربعمائة [457 هـ/ 1065 م](1).

قلت: خرّج اللخمي فيها الخلاف واتبعه المازري فينظر في تأليفيهما. وأعرف لابن محرز فيها وجهاً وأظنه ذكره في الحج وهو أنه إنما لم يجْزه السجود وإضافته للأولى، لأنه لم ينوه لها، فلا يتركب عليها. ولا يعترض بجواز انتقال الركعات على المشهور لأنه لم ينوه لها(2) فلا. لأن الركن في الركعة استقلّ فناب ركن عن ركن. ومسألة السجود هو تابع للركوع وإذا بطل المتبوع بطل تابعه فهو ركن غير مستقلّ بخلاف الأول. انظره في تبصرته.

وحكى ابن الحاج أيضاً عن سماع عيسى بن القاسم عن مالك فيمن يكثر عليه السهو حتى لا يدري أسَها أم لا، يسجد بعد السلام. ولابن القاسم في

---

(1) كذا ورد التاريخ بجميع الأصول. ولعل الصواب ما ورد في كُتب الطبقات من أنّ عبد الحق القرشي الصقلّي توفي سنة 466 هـ. انظر ترجمته في شجرة النور الزكية لمخلوف 1: 116.

(2) جملة سقطت من ب.

الرجل يسهو ثم لا يدري هل قبل أو بعد؟ فلا يسجد قبل السلام.

وعن أبي مصعب من استنكحه السهو فليلْهُ عنه، ولو سجد بعد السلام لكان حسناً. وفيه: إذا قام من اثنتين ولم يجلس فسبح به فجلس، ثم سبح به فقام، فإنه يعيد الصلاة لزيادة فيها جاهلاً وهو كالعامد وقد جرت بمسجد السيدة.

قلت: اختُلف إذا رجع جاهلاً على ثلاثة أقوال: تجزيه ويسجد بعد السلام لابن القاسم، وعن أشهب يسجد قبل وقد فات الاستدراك، وعن عيسى تبطل صلاته. وكان شيخنا الإمام يفتي به تشديداً على العامة. ولو ترك ذلك سهواً فالقولان الأولان. وانظر نقل ابن شاس فيها. وهذا كله على القول بأن الجلوس الوسط سنة ومن يقول بفرضيته يحتمل أن يقول: يرجع ما لم يعقد عليه الإمام الركعة التي تليها على الخلاف. وأحفظ مثل هذا القول والإصلاح عن الحسن. وفيه أيضاً: من نسي القنوت قبل الركوع وكان ممن يراه كذلك أعاده بعده. ابن رشد: ظهر لي أنه كمن نسي السجود قيل يسجد بعد. ابن الحاج: ونظيرها فيمن أدرك مع الإمام الركعة الثانية فأحدث الإمام فخرج فصلّى المسبوق فذا يبدأ في هذا البناء قبل القضاء. قال: وأذكر الذي تفوته ركعة ويصلي ثلاثاً فيذكر في تشهده معه سجدة من الثالثة، فيقوم بعد سلام الإمام لصلاة الثالثة أولاً بأم القرآن خاصة ثم يقوم إلى أولى الإمام يقرأ فيها بأم القرآن وسورة فهذه يبدأ فيها بالبناء أيضاً.

قلت: خرّج ابن رشد هذه المسألة على الخلاف فيما أدركه المسبوق مع الإمام، هل أول صلاته أو آخرها؟ وظاهر المدونة الثاني في قوله: إذا أدرك ثانية الجمعة يقضي إذا قام بأم القرآن وسورة الجمعة. وظاهر كلام هذا الشيخ [93 ب] أنها كمسائل الرعاف يجتمع القضاء والبناء، وإذا أسقط بعض الركعات أو اختل عليه ركن منها هل تنتقل الركعات أم لا؟ والمشهور انتقالها خلافاً لابن وهب. وأما محله فخيّره مالك في المدونة واختار في نفسه قبل الركوع لأنه المجانس للقراءة ولإدراك الداخل الركعة. وعكَسَ ابن حبيب واتبعه الشيخ في

الرسالة، واختلف في حكمه هل هو سنّة أو فضيلة أو منكر؟ والمشهور الوسط، وإلى الأخير مال يحيـى بن يحيـى وهو ظاهر الموطأ وسجده إلى زمن ابن رشد عل ذلك[1] وظاهر الأحاديث ثبوته، وذكره ابن عبد البر، وذكر عن بعضهم أنه كان مما يُتْلى. واختلف بعد القول إنه سنة هل يسجد له أو لا؟ وعلى السجود هل يعيد تاركه عمداً أم لا؟ وعلى عدمه إن سجد قبل هل تبطل صلاته أو لا؟ وقيل يسجد بعد عن بعض شرّاح الرسالة للخلاف في المسألة. انظر هذه التفاريع عن ابن زرقون وغيره.

وسئل أبو محمد عن المستنكح يشك في صلاته أبداً فيزيد ركعة إلْفاً للشك. هل زيادته تلك الركعة توجب سجوداً أو بطلاناً أو لا توجب لاستنكاحه.

فأجاب: إذا كان جاهلاً يتأول الزيادة جبراً للنقص، فصلاته صحيحة.

قلت: لو كان عالماً؟ قال: هذا ليس بعالم، بل نقص في العلم، وحكمه ما ذكرت ذلك. والاستنكاح تخفيف، فلا ينتهي لزيادة تؤدي إلى فساد الصلاة. وسجد هذا بعد السلام.

قلت: فهذا قبل السلام لأنه شك في النقص، فقال: لم ينقص لكن ظن النقص.

قلت: إن كان هذا ممن تعرض له الشكوك عموماً فهو كما قال الشيخ وتقدم حكمه، وإن كان ممن يعرض له الشك في بعض الركعات ويتكرر منه فالصواب أن الآتي بذلك لا يُقال إنه زاد عموماً، لأنه الواجب عليه لولا كثرة الشكوك. ولعل هذه المسألة تجري على مسألة من تتكرر منه إعادة الصلاة لكثرة العوارض من الغفلة وترك الخشوع وغير ذلك. وهي مسألة اختلف فيها القرويون هل ذلك محمودٌ أو من باب التعمّق في الدين؟.

وأحفظ هذا في تاريخ التجيبي في أشياخ القيروان سماه «كتاب الافتخار»

---

(1) كذا وردت الجملة بجميع الأصول.

فينظر فيه. وحكى فيه نقلاً عن سحنون، وعن أبي الفضل المميسي، ممن قرأ على تلامذة سحنون، وتوفي في قتال الشيعة بالمهدية، وكان أحد أصحاب الروايات.

وسئل أبو حفص العطار عن حصن بمدينة يصلي فيه الخمس صلوات أهله مع جماعة خارجة، فيريد الخارجون الجمع ليلة المطر ويأبَى أهل الحضر.

فأجاب: إن كان الخارجون لهم عدد فالصواب أن يجمع الجميع السكان والخارجون، كقول مالك في المعتكفين في المسجد يجمعون مع الناس. وقال أيضاً: إن جمعوا فلا بأس بذلك، وهو أشد من مسألتك أجاز لهم تقديم العشاء قبل مغيب الشفق وهم يقيمون في المسجد لصلاة القيام عامة الليل. ويقال لسكان المحرس إذا جمعتم معهم فهو أفضل لكم لأنكم أعنتموهم على صلاة الجماعة وعمارة المسجد، فلكم ثواب الإعانة مع عملكم، وهذا حظ عظيم.

قلت: أما المسألة الأولى فالصواب مراعاة الأكثر كما قال أبو عمران في البوادي يرحلون زماناً ويقيمون زماناً. إذا كانت إقامتهم أكثر من ستة أشهر وجبت عليهم إقامة الجمعة، وإن كان رحيلهم أكثر سقطت عنهم إقامة الجمعة. وإن كان في هذه نظر، هل من شرط إقامة الجمعة نية دوام الإقامة على التأبيد [94 أ] أو لا؟ ويحتمل أن يتخرّج على المسألة المذكورة: إذا انتقلوا من مسجد إلى مسجد لإقامتها، هل يشترط فيه التأبيد في هذا المسجد الثاني أو لا؟ وأما المسألة الثانية وهي: إذا جمعوا وأقاموا في المسجد إلى مغيب الشفق. فحكى ابن يونس وغيره فيها خلافاً، هل يعيدون الثانية أو لا؟ أو الفرق بين أن ينصرف أكثرهم أو لا؟ فينظر فيه.

وسئل عز الدين عمن يصلي قيام شهر رمضان قبل العشاء هل يكون فاعلاً للقيام المسنون أم لا؟.

فأجاب: بأن قيام رمضان إنما هو بعد العشاء.

قلت: قد يتخرّج على القول بتقديم الوتر عقيب العشاء الآخرة ليلة الجمع يجمعه الإمام بالأمير للضرورة أن يكون القيام كذلك إن اضطر إليه لخوف

وجهل كثير الجماعة بالقراءة، والله أعلم.

وسئل أيضاً: أيّما أحبّ صلاة التراويح في جماعة بالمنزل أو بالمسجد؟ وأيّهما أوْلى قراءة جزء في كل ركعة أو تكرار سورة الإخلاص مراراً؟.

فأجاب: صلاة التراويح في جماعة أفضل منها في الانفراد وكذلك فعل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وتداوله الناس من بعدهم، والخير في اتباع السلف. وقراءة القرآن فيها أفضل من تكرير هذه السورة، لأن ذلك مسنون منقول، وليس تكرر سورة الإخلاص مسْنُوناً في الصلاة، وإن فعل فلا بأس به.

قلت: ظاهر هذا أن الجماعة أفضل ولو قامت بغيره. وفي المدونة: قيام الرجل في رمضان في بيته أحبّ إليّ لمن قدر عليه. وحمله عبد الحق في ما إذا قامت الجماعة بغيره. كما روي عن عمر أنه جمع الناس على أبي بكر وكان يصلي وحده في بيته. وأما إن لم تقم الجماعة إلاّ به فالجماعة أفضل، وقيل وحده أفضل مطلقاً على ظاهرها. ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: (أفضل الصلاة صلاتكم في بيوتكم إلاّ المكتوبة) وفعْله عليه السلام ذلك وقطْعُه الجمع لها. وأما ما ذكر أن تكرر سورة الإخلاص لا بأس به، ففي العتبية كرهه مالك. وأما قوله إن قراءة القرآن مسنونة ففي المدونة: ليس ختم القرآن سنة في قيام رمضان، ولو أمّه رجل بسورة حتى ينقضي الشهر لأجْزَأ.

قلت: وكان يتقدم لنا أنه يحتمل أن يسقط السورة على الركعات فيوافق قول مالك، وإن كان بمعنى أنه يكرهها لضرورة عدم حفظه غيرها فكذلك، أو يكون مذهبه مكروهاً بخلاف قول مالك.

ابن الحاج: ذكر ابن حارث في تاريخه أنه صلى في جامع قرطبة أيام فتنة المهدي وقيامه تسعة أشفاع. وكذا كان يصلّى في مسجد ابن غانم بالمدينة في مدة محمد بن عتاب.

قلت: اختلفت الآثار في قدر ركعات قيام رمضان فجاء إحدى عشرة ركعة، وجاء ثلاثاً وعشرين ركعة، وجاء تسعاً وثلاثين ركعة يوتِر منها بثلاث. وهذا اختلاف في حال. فكان أول الزمان يطيلون القيام فيقرأ في الركعتين

بالمائتين من الآي حتى كانوا يعتمدون على العصي، ثم كسل الناس فنقص من القيام وزيدَ في عدد الركعات، ثم زادوا في الكسل فزادوا في الركعات ونقصوا من القيام الثاني. ومذهب المدونة هو الأخير منها. وجرى العرف اليوم على الثاني وركّبوه على قراءة الثالث زيادة في التخفيف. وكله على وجه الاستحباب، والمقصد الحضور في الصلاة وقلة الكسل. فحيثما وجد نفسه حاضراً في أي أنواع القيام كان فعل ذلك كذلك، كان يختاره بعض من [94 ب] أدركناه وكان يحكي الخلاف أيها أفضل طول القيام أو كثرة الركعات؟ ويختار هو ما تقدم، والله أعلم.

وسئل ابن رشد عن قول مالك في الموطإ: أدنى الوتر ثلاث، هل الثلاث سنة مؤكدة؟ ومال إليه بعض الأصحاب خلاف ما وقع لمالك وابن القاسم في المدونة إنه واحدة وإن الركعتين رغيبة كالرواتب التي قبل الفرائض وبعدها فبيّنْ لنا ما نعتمد عليه من قول مالك في ذلك؟.

فأجاب: مذهب مالك أن الوتر واحدة عقيب شفع وأدناه ركعتان لحديث ابن عمر: (صلاة الليل مثنى مثنى... الحديث) وفيه: (صلى ركعة توتر له ما قد صلى) وما وقع في الموطإ أدنى صلاة الليل إلى آخرها الوتر ثلاث، وهو بيّنٌ من إرادته لكونه كره ما روي عن سعد أنه كان يوتر بعد العتمة. قال: ليس عليه العمل عندنا لكن أدنى الوتر ثلاث أي أدنى ما ينبغي للرجل أن يصلي من الليل ثلاث ركعات وكره ذلك له لترك الفضيلة جملة مع ما روي عنه عليه السلام أنه نهى عن الصلاة البتيْراء ركعة واحدة لا صلاة من الليل قبلها. فالركعتان قبله فضيلة من صلاة الليل أدنى من السنّة وأعلى من النفل التي هي الرواتب قبل الفرائض وبعدها، لأن الصلاة خمسة أقسام: فرض على الأعيان وعلى الكفاية وسنة وفضيلة ونافلة.

ومن العلماء من قال: الوتر ثلاث يفصل بين الإثنتين والواحدة، ومنهم من قال: كصلاة المغرب، وهو خلاف مذهب مالك، وهو الصواب لما بيّنّاه. وقول من قال: إنه ثلاث يفصل فيها بسلام أضعف الأقوال لأن السلام يصيّرها

صلاتين، والوتر صلاة واحدة إجماعاً لقوله: (**إن الله زادكم صلاة إلى صلاتكم** وهي الوتر) وهي إمّا واحدة أو ثلاث كالمغرب، **فلا يصح أن يتأوّل على** مالك مثل هذا القول الضعيف الشاذ الخارج عن الأصول في قوله **أدنى الوتر ثلاث**. وإذا قلنا إن الوتر ثلاث فنقول في الزيادة أيضاً إنها وتر، لكونها **أعلى من الثلاث** وهو خلاف الإجماع.

قلت: قد خرّج اللخمي هذا القول المنكر من كتاب الصوم من **المدونة** من قوله: تسع وثلاثون ركعة يوتر منها بثلاث، وردّه عياض بأنه حكاية **عن** مالك عما كان يفعله الأمراء، لا أنه قائل به، ودليله أنه بيّن مذهبه آخر الفصل بقوله: كنت أصلي معهم... إلى آخره، لكن حكاه عياض عن ابن نافع ومبسوط يحيى بن إسحاق أنه إن شاء صلاه ثلاثاً أو ركعة. والقول إن الوتر في السفر ركعة وفي المرض كذلك، خلاف مشهور مذهب مالك، والله أعلم.

ابن الحاج: إذا تزحزح القائم من اثنتين ولم يفارق بيديه الأرض يرجع ولا سهو عليه بغير خلاف. وإن فارقت يداه الأرض ولم يعتدل فعن ابن حبيب وعليه يدلّ قول أشهب أنه يرجع للأرض، وعن ابن القاسم لا يرجع.

قلت: وعن القاضي عبد الوهاب إن كان إلى القيام أقرب تمادى وإن كان إلى الجلوس أقرب رجع، فإن اعتدل قائماً فلا خلاف في عدم الرجوع.

قلت: تقدم الكلام عليها على القول بوجوب الجلسة إذا رجع جاهلاً أو عامداً.

وسئل أبو محمد عمن صلى بالناس الجمعة وهو وال ثم قُدّم آخر بعدما سلّم الأول، أيعيد هذا بالناس الخطبة والصلاة.

فأجاب: يعيدون والإمام الوارد [95 أ] بمنزلة من فاتته الجمعة فليستْ عليه.

قلت: اختلف إذا جاء في أثناء الخطبة أو بعدها وقبل الصلاة هل يعيد القادم الخطبة أم لا؟ وخُرّجتْ على الخلاف في النّسْخ متى يكون: هل يوم

النزول أو يوم البلاغ؟ ولها نظائر في مسألة الوكالات وغيرها، وإن كان ابن رشد تعقّب هذا الإطلاق في كتاب المقدمات وخرّجها من وجه آخر. فعلى صحة هذا التخريج يحصل الخلاف في المسألة ولو جاء بعد الصلاة. ولا أحفظ فيها خلافاً. ولا يتخرّج على نية الإقامة بعد السلام من صلاة السفر، لأن الإمام هنا وحده والجمعة شرطها الجماعة معه وقد أدّتْ الجمعة.

وسئل السيوري عن الخائف أن يُسرَق ثوبه أو يُنتهب ماله إن حضر الجمعة هل يباح له التخلف؟.

فأجاب: إذا غلب عليه الخوف بما ذكرتَ ولا يقدر على التحرز ساغ له التخلف وإلاّ لم يسغ.

قلت: الأعذار الموجبة لسقوط الجمعة على اختلاف أو اتفاق كثيرة مثل تمريض المريض والمطر الغالب والأعمى لا يجد قائداً والمديان والخوف على النفس والمال وغير ذلك، فليُنظَر في المطوّلات.

وسئل اللخمي عن وجه قول ابن القاسم في مسألة المسافرة تطهر لثلاث ركعات من الليل، تصلي العشاء الآخرة خاصة، وهو قول أشهب وأصبغ خلافاً لابن عبد الحكم وسحنون تصلّيها ما وجهه، وقد بقيت ركعة من الوقت؟ إلاّ أن يقال إنها للوتر مع أنه سنة فكيف يزدحم مع الواجب؟.

فأجاب: قول ابن القاسم أحبّ إليّ لقوله عليه الصلاة والسلام: (من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها) فإذا صليتَ المغرب لم يبق للعشاء شيء فيؤول الأمر إلى إسقاطها، ولا يصحّ لأن آخر الوقت لآخر الصلاتين ولا يقدر أن يأتي بالركعة وحدها إذ لم يبْقَ للوقت غيرها.

وسئل عن التنحنح في الصلاة. فأجاب: كل ما انحدر من البلغم في الحلق فابتلعه فلا يفسد له صوماً ولا صلاة، ولو قدر على طرحه، إذا لم يصِلْ للَّهَوَات، ولو خرج فابتلعه ففيه خلاف هل يعيد صومه وصلاته كالطعام أم لا؟ إذ ليس بمنزلة الطعام. والمراد باللهوات خروجه من الفم إلى الحلق، وهذا لا يحتاج لتنحنح، وإن فعل لأمر عرض له يحتاج إليه فلا شيء عليه في صلاته،

وإن تنحنح غير محتاج إليه فقيل تبطل صلاته وقيل لا شيء عليه، وبه آخُذ إذ ليس مثل هذا كلاماً منْهياً عنه.

ابن الحاج: القدح في العين لزوال الوجع جائز بغير خلاف وصورة الخلاف إذا كان القدح لرجوع البصر.

قلت: في المدونة يعيد أبداً. وقال أشهب: هو جائز، وروى ابن حبيب عن مالك: يعيد في اليوم ونحوه ويكره فيما طال، وزاد اللخمي والمازري: أنه إذا جلس مومياً جاز، وظاهر نقل ابن رشد عن مذهب المدونة أنه لا يجْزئه لأنه قال: يجب قيامه وإن ذهبت عيناه.

وسئل ابن رشد عن زيّ المرابطين من التلثم، هل واجب عليهم لزومه أو يستحب أم يكره، ومن مال إلى العبادة منهم فيستحب له وضعه أم لا؟.

فأجاب: خلق الله الخلق أجمعين وفرّق بينهم في البلاد والهيئات فلا يجب على أحد [95 ب] الرجوع عن زيّه وهيئته إلى زيّ سواه وهيئته، لأنه من قبيل الجائز قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾[1] الآية وتلثيم المرابطين زيّهم الذي اختاروه لأنفسهم ونشؤوا عليه وتوارثوه سلفاً عن خلف، فلا كراهية فيه، بل يُستحب لزومه والمحافظة عليه ويكره فراقه لأنه شعارهم الذي تميّزوا به في أول أمرهم حين قاموا بدعوة الحق ونصرة الدين ليظهروا عددهم غيظاً للمشركين وعزّاً للدين. ويُكره لمن زهد منهم في الدنيا وأقبل على العبادة طرحه تواضعاً وزهداً لأجل الشهرة والرياء، ومخافة أن يذكر بذلك حتى يشار إليه به خيفة أن يدخل عليه داخلة من الشيطان. فروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (ما استوى رجلان أحدهما يُشار إليه والثاني لا يُشار إليه). ورُوِيَ عنه الصلاة والسلام أيضاً أنه قال: (كفى لامرىء من الشر أن يُشار إليه بالأصابع في دينه أو دنياه إلاّ مَن عصم الله) فلا ينبغي أن يفعل ذلك إلاّ القوي في دين الله الراجي القوة على دفع الشيطان عن نفسه بفضل الله، ومن التزمه استحب له زواله عند الصلاة، فإن فعل فلا إثم عليه ولا حرج.

---

(1) القرآن: الأعراف 32.

قلت: أخذ اختيار ابن رشد هذا من المدونة من قوله ﷺ: (من صلى محترماً أو جمع شعره بوقاية أو شمّر كمّيْه فإن كان ذلك لباسه فلا بأس به) وأخذ منه أيضاً أن زيّ المشارقة لهم دون غيرهم.

وفي أسئلة القفصي عن خالد بن معدان أنه قال عليه الصلاة والسلام: (أحب ما تزينتم به إلى الله تعالى في مساجدكم وقبوركم البياض). وعن ابن عباس: لما اتخذ إبراهيم خليلاً قيل له: وَارِ عورتك عن الأرض، فاتخذ السراويلات.

وسئل عز الدين عن المراد بقول الفقهاء زيّ الأعاجم. مَن هم الأعاجم؟ وما الفرق بين الأعاجم والعجم عندكم؟.

جوابها: المراد بالأعاجم الذين نُهِينا عن التشبّه بهم أتباع الأكاسرة في ذلك الزمان، ويختص النهي عما يفعلون على خلاف مقتضى شرعنا، وما فعلوه على وفق الندب والإيجاب أو الإباحة في شرعنا فلا يترك لأجل تعاطيهم إياه. فإن الشرع لا ينهى عن التشبه بما أذن الله فيه.

وسئل أيضاً عن حكم توسيع الثياب وتكبير العمائم وتحسين الخياطة والتضريب.

جوابها: الأولى بالإنسان أن يقتدي برسول الله ﷺ في الاقتصار في اللباس. وإفراط توسيع الأكمام والثياب بدعة وسرَف وتضييع للمال، ولا يجاوز الثياب الأعقاب فما جاوَزَ الأعقاب ففي النار. ولا بأس بلبس شعار العلماء من أهل الدين ليُعرفوا بذلك فيسألون. فإني كنتُ محرماً فأنكرتُ على جماعة من المحرمين لا يعرفونني ما أخلّوا به من أدب الطواف فلم يقبلوا، فلما لبستُ ثياب الفقهاء وأنكرتُ عليهم ذلك سمعوا وأطاعوا. فإذا لُبِسَ شعار الفقهاء لمثل هذا الغرض كان فيه أجر لأنه سبب إلى امتثال أمر الله تعالى والانتهاء عما نهى عنه. وأما المبالغة في تحسين الخياطة وغير ذلك فمن فعل أهل الرعونة والالتفات إلى الأغراض الخسيسة التي لا تليق بأولي الألباب.

وسئل عن لباس المتدينين كالفوطة والعمامة اللطيفة هل تُجتنبُ خوفاً من الشهرة أم لا؟ وهل يستوي في ذلك المتدين والصالح أم لا؟ وما العمل الذي يُترك خوف الشهرة؟.

جوابها: المتزيـي بزي الصالحين إن كان قوياً لا يخشى على نفسه الفتنة والرياء فلا يتركه كما لم يتركه غيره من [96 أ] الصالحين وإن خشي على نفسه الفتنة والرياء فليترك ذلك. ولا فرق بين من عُرف بالصلاح ومن لم يُعرف به. وأما الأعمال التي تُتْرَكُ خوف الرياء، فاعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام: أحدها ما شُرع فيه السر والخفاء كقيام الليل وإسرار الذكر والدعاء، فهذا لا يظهره ولا يجهر به لأنه إذا أظهره فقد خالف سنّته مع تعرّضه للسمعة والرياء.

القسم الثاني ما شرعت علانيته كالأذان وتشييع الجنائز والجهاد والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والولايات الشرعية كالقضاء والإمامة. فهذا لا يترك خوفاً من الرياء والسمعة، بل يأتي به ويجاهد نفسه في دفع الفتنة والرياء. وعلى هذا درَجَ السلف والخلف.

الثالث ما خيّر الشرع فيه بين إظهاره وإخفائه كالصدقات فإنه قال فيها: ﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ ﴾(1) فهذا إخفاؤه خير من إظهاره لما فيه من الحزم من حفظ العمل من خواطر الرياء، إلاّ أن يكون مُظهره ممن يُقتدى به إذا أظهره وهو قوي على ضبط نفسه من الفتنة والرياء، كمن تصدّق بدرهم على فقير مثلاً فاقتُديَ به في التصدّق عليه فهذا إظهاره أفضل لأنه آمِنٌ من الرياء وسببٌ إلى التوسعة على الفقراء وإلى مثوبة مَن تصدق عليهم من الأغنياء. ومن سنّ سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها، والله أعلم.

المازري: ووقع في الحديث نهي النبي عن الاقتعاط. قال أبو عبيد: معنى ذلك أن يلبس العمامة بحنك. وقال أبو محمد بن أبي زيد: يحمل ذلك فيمن

(1) القرآن: البقرة، 271

يلبسها بذؤابة بلا رداء، كما يلبس الترك. وأما من يلبسها برداء فجائز لبسها بحنك إذا لبس عليها رداء.

قلت: الذي في الغريب لأبي عبيد أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالتلحّي ونهى عن الاقتعاط، قال: أصل هذا في لبس العمائم وذلك أن العمامة يقال لها المقعطة فإذا لاثَهَا المعتمّ على رأسه ولم يجعلها تحت حنكه قيل اقتعط فهو المنهيّ عنه. فإذا أدارها تحت الحنك قيل تلحّاها تلحياً، وهو المأمور به. وكان طاووس يقول: تلك عِمّة الشيطان، يعني الأولى.

قلت: وهذا خلاف ما حكى في الأصل عنه إن ثبت بغير إسقاط فعلى ما في الأصل يجوز ما يفعله الفقهاء وأهل الحواضر لأنهم يجعلون عليها الأردية. وعلى ما حكى أبو عبيد فلا ينبغي، يريد إلاّ أن يصير ذلك لباس قوم وعادتهم، ويختص النهي بما إذا كان عربياً، فنهاهم عليه الصلاة والسلام أن يخالفوا زيّ العرب، كما أشار إليه في جامع التلقين للقاضي عبد الوهاب.

وسألتُ شيخنا الفقيه المحدث الصالح أبا الحسن محمد البطرني عن صفة ما كان يلبس سيدي أبو الحسن المنتصر فقال: كان يلبس مثل عمائم الفقهاء اليوم، ويحتج بأنه عليه الصلاة والسلام إنما نهى العرب أن يتشبهوا بالعجم ولم يأت أنه نهى من وفد عليه من وفود الأعاجم أن ينتقلوا عن زيّهم إلى زي العرب.

قلت: وهذا هو الذي حكى عز الدين أنّ زي الفقهاء إذا صار لهم شعاراً فينبغي أن يلزموه ليُسمع منهم كما فعله هو. وكذا حكى ابن رشد فيما نقلناه عنه من زيّ المرابطين حتى لو كان مخالفاً لزيّ لباس الصلاة، فينبغي لهم التزامه كما تقدم له، فيلتزم كل صنف ما عُرف به. وبهذا يرد على إنكار الدكالي على الفقهاء هذا الزي ولم يدْرِ أنه لهم شعار فيلتزمونه.

قال ابن العربي: ثبت أن النبي ﷺ أجاز لباس البياض والسواد والأحمر ولم يرد [96 ب] في الأصفر حديث، غير أنه مذكور في صفة بقرة بني إسرائيل. وعن ابن عباس: من طلب حاجة على نعل أصفر قُضيتْ لأن حاجة

بني إسرائيل قضيت بجلد أصفر. فأما البياض فقوله عليه السلام: (خير لباسكم البياض) وكرِهَ لباس الخلق دائماً، وأنكر على الراعي لباس البردين الخلقيْن، والجبة لباس الجديديْن. وأما الأحمر ففي حديث جابر: (رأيت رسول الله ﷺ في ليلة قمراء صحيان وعليه حلة حمراء. وقال البراء: رأيته وعليه حلة حمراء). ورُوِيَ عنه أنه نهى عن لباس الأحمر. وهما صحيحان.

وتأوّل العلماء النهي عن لبسه لأنهما كانا بالعصفر والزعفران وهو مخصوص بالنساء بخلاف الصباغ الأصلي فإنه مأذون فيه ولهذا أدخل مالك أن عبد الله بن عمر كان يلبس الثوب المصبوغ بالمنشق. وأما الأسود فعن عائشة: خرج النبي ﷺ وعليه ثوب أسود وكان رايَتُهُ سوداء. وأما الخزّ وهو ما سَداه حرير وطُعْمَته من غيره صُوف أو كتان أو قطن، فاختلف الصحابة فيه اختلافاً متبايناً، والصحيح جوازه. ولباس الرقيق من الثياب يجوز للرجال ويُكرَه للنساء إلاّ مع زوج لهذا قال ﷺ: (كاسيات عاريات) بمعنى الذي يصفهن.

وسئل عزّ الدين عن الصلاة على السجادة المرقومة المعلّمة.

جوابها: لا تحرم الصلاة عليها وتكره على المزخرفة الملْهية وكذلك على الرفيعة الفائقة لأن الصلاة حال تمسْكُن وتواضع، ولم يزل الناس في المدينة ومكة يصلّون على الأرض والرمل والحصباء تواضعاً للّه. وما صلّى رسول الله ﷺ على الحمرة إلاّ نادراً ولعله كان للعذر فالأصل اتباع الرسول ﷺ.

قلت: إن كانت السجادة مما تُنبتُ الأرض فالمشهور عندنا أنه غير مكروه خلافاً لابن مسلمة، وإن كانت مما لا تنبته الأرض فمكروه ليس إلاّ، وهذا في ما يضع يده عليه وجبهته. وأمّا ما يقف عليه فجائز ما لم يكن حريراً، فالمشهور منعه خلافاً لابن الماجشون. وإن كان فيها من الرقم ما يشوّشه فهي تجري على نقش حائط القبلة.

وسئل أيضاً عن الكتابة في الحرير هل تكره أم لا؟ والكتابة من الدواة المفضضة؟.

جوابها: الكتابة في الحرير إن كانت مما ينتفع بها الرجال ككتب

المراسلات فلا يجوز، وإن كانت مما ينتفع به النساء ككتب الصداق فهذا يُلحق بافتراشهن الحرير، وفي تحريمه اختلاف، وهو في الصداق أبلغ في الإسراف إذ لا حاجة إليه ولا يزيّن به. ولا يجوز تحلية الدواة.

قلت: يريد إن كان الافتراش للرجال فالخلاف فيه عندنا كما تقدم، وتجري عليه كتاباتهم لرسائل العلم عليه، وإن كان في حق النساء فلا نعلم في مذهبنا إلاّ جوازه فيجوز في حقهن. وعندي أنه يجري على إكساء الحيطان والجدران الحرير، وقد تقدم. وأما تحلية الدواة فإن كانت الكتابة بها القرآن فهي تجري على تحلية المصحف بالفضة فيجوز. وفي المذهب خلاف عندنا والمشهور الجواز. وكذا الكتابة للقرآن في الحرير وتحلية المصحف فيه. وأما كتابة العلم أو السنّة فيجري على ما قال الشيخ من الافتراش. ومن هذا المعنى ما يقع في العصر من تحلية الإجازات بالذهب. وذكر النبي ﷺ فيُكتب كذلك رواية. فحدثني شيخنا الفقيه الإمام أبو محمد عبد الله الشبيبي ـ رحمه الله ـ عن شيخه الفقيه القاضي أبي الحسن العواني الشريف أنه استشار [97 أ] شيخه الفقيه قاضي الجماعة ابن قدّاح عن الكتب بالذهب في آية تعرض أو تصلية تقع في الإجازة حين كَتَبَ إجازته عن ابن عبد العظيم.

فأجابه: بأن قال: التعظيم هو اتباع السنة. قال: فكتبتُها بالسَواد خالصة. ورأيت أجايز كثيرة محوّقة بالذهب وفيها الفواصل كذلك فيها شهادات لشيوخ شيوخنا. وكذا رأيت شيوخنا يفعلون واتبعناهم نحن اقتداء بهم وبالقياس على تحلية المصحف، إذ هي من اتباع كتْب المصحف وتعظيمه. ورأيت ختمة بجامع القيروان أدركتْ زمن الشيخ ابن أبي زيد فمَن بعد، محبّسة للقراءة مكتوبة كلها بالذهب مغشّاة بالحرير في نحو ثلاثين جزءاً، ولا تجتمع هذه القرون على ضلالة، ولعل العذر لهم ما تقدم، والله أعلم.

وسئل أيضاً عن امرأة تكتحل بمرود الفضة أو تدهن من إناء فضة وكذا المشط يضبّبُ بالفضة، هل يجوز لها ذلك أم لا؟ وما القدر الذي يباح لها من ذلك؟.

جوابها: استعمال المرأة للفضة لا يجوز، فلا تدهن من إناء فضة ولا تكتحل بمرود فضة ولا يحلّ لها من الذهب والفضة إلاّ ما كان للّبس والتزيّن للرجال. فلا يحل لها الأكل والشرب من أواني الذهب والفضة، وأما المشط المضبّب فحكمه حكم الإناء المضبب.

قلت: كان شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ يجيز الاكتحال بمرود الذهب والفضة ويقول إنه من باب التداوي بجعل الذهب في الماء لقوة القلب. . .[1] كذلك قال وعندي أنا مرود كذلك. وقد رأيناه في تركته ـ رحمه الله ـ نصفه ذهب ونصفه فضة. وسألتُ عنه بعض الأطباء فقال: أحسن المراود عود الأبنوس ويليه الذهب ويليه الفضة. وأما الذهب واستعمال الآلات للأكل والشرب فيها فلا أحفظ فيها خلافاً في المذهب للحديث في ذلك. وأما جعل القباقب من الفضة فأحفظ لأبي حفص العطار أنه حكى خلافاً عن القرويين في ذلك وهو من باب اللباس أو استعمال الأواني، والأقرب أنه كالفراش، لأنه يستقرّ بالأرجل عليه، والله أعلم. ونقل بعضهم عن المازري عن شرح البلقيني المنع في القبقاب ليس إلاّ.

وسئل عز الدين عمن يكون جالساً في بيته متخفِّفاً من اللباس فيخرج إلى السوق في حاجته، فإن خرج على حالته خاف الشهرة وإن غيّب لباسه خاف التصنع، فما الذي ينبغي له أن يفعل؟.

فأجاب: بأن اللباس إن كان مثله موافقاً للسنة فليخرجْ ولا يبالي بكلام، وإن كان مخالفاً للسنة كالشهرة في اللباس المنهي عنها فلا يخرج فيه، ولا يلبسه في بيته إذا خرج مبتذلاً، فليجاهد نفسه في ذلك التصنع.

وسئل عن الصلاة على الدكة والسرير في النفل والفرض هل تساوي الصلاة على الأرض أو لا؟ وأيهما أفضل؟.

جوابها: الصلاة على الأرض أولى من الصلاة على غيرها لما في ذلك من الخشوع والتواضع.

---

(1) كلمة غير مقروءة في جميع الأصول.

وسئل عن رجل يتحرَّى ترك الشبهات في مأكله ويقتصر على مأكول يظن طيبه، فعدم ذلك في وقت، فاقتصر على نوع واحد لا تدوم معه القوة فضعف عن إتيان الجمعة والقيام في الفرائض، فهل هو مصيب في ذلك أم لا؟.

جوابها: لا خير في ورع يؤدي إلى إسقاط فرائض الله.

وسئل عمن يصلي إماماً في بستان له ويقف المأموم خارجاً عن البستان المذكور.

جوابها: لا يصح الاقتداء لمن خرج عن البستان المذكور [97 ب].

قلت: إن لم يضبطوا عمل الإمام فواضح وإلاّ فالأصحّ عندنا جواز الصلاة، من مسألة إذا رأوا عمل الإمام والناس أو سمعوه، ومن مسألة من يصلي على سطح المسجد بصلاة الإمام. وفي المدونة قول آخر فيه بالكراهة، ومن مسألة السفينة من قوله: وأحبّ إلـيّ أن يُصَلي مَن فوق بإمام، ومَن أسفل بإمام، وإن أراد أنه ما نوى إمامة من هو خارج البستان فالمشهور عندنا أيضاً الجواز. قال: لا بأس أن تأتمّ بمن لم ينو هو أن يؤمّك. وفيه قول آخر في العتبية ولا يصح أن تفرض أنها جمعة لأنه فَرضَ أن الإمام في البستان والفرض أنه لا جامع فيه.

وسئل عن الائتمام بالمستخلف في الإمامة إذا لم يأذن الناظر في ذلك، هل يجوز أم لا؟.

جوابها: الائتمام بالمستخلَف الذي لم يؤذن له صحيح لأنّ الائتمام لا يتوقف إلاّ على صحة الصلاة وصلاته صحيحة مسقطة للقضاء، فجاز الائتمام به.

قلت: ولا يتخرّج منه صلاة المسمع إذا لم يأذن له الإمام فقيل تبطل له وبمن ائتم به، لأنه هناك نائب عن الإمام حقيقة وهنا قائم بنفسه وخلافه خارج عن الصلاة في صلبها.

وسئل عن المسبّح بفيه العدد الكثير مثل «سبحان الله» عدد خلقه مرة

واحدة، أو عدد هذا الحصى وهو ألف مثلاً، هل يساوي أجره أجر مَن كرّر التسبيح ألف مرة.

جوابها: قد تكون بعض الأذكار أفضل من بعض لعمومها أو شمولها لجميع الأوصاف السلبية والثبوتية والذاتية والفعلية، فيكون القليل من هذا النوع أفضل من الكثير من غيره، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: (سبحان الله عدد خلقه، ورضى نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته) وبمثل هذا قال عليه الصلاة والسلام: (ألظّوا بيا ذا الجلال والإكرام) لأن الألف واللام في يا ذا الجلال والإكرام تُوجب أنه اتصف بكل جلال وكمال لاستغراق الجنس في الإكرام والإجلال، إذ لا إكرام إلاّ منه ولا جلال أو كمال إلاّ وقد اتصف به، فانتظمت جميع صفات السلب إذ يصح أن يقال: جلّ عن كل نقص وعيب. وشملتْ جميع صفات الإثبات إذ يصح أن يقال: جلّ بعلمه وقدرته وشمول كلمته ونفوذ إرادته. ولا شك أنّ الثناء بالأعم أبلغ من الثناء بالأخص والخاص. فإن كان الثناء بالخاص مفرطاً في الكثرة والتكرار ففي قيامه مقام الأعمّ نظر.

قلت: قيدت بأن مراده بالأعم العام وبالأخص الخاص وبيّنهُ قوله: والخاص لأنه عطفه على الأخص للبيان. وكذا حديث: (من قال: سبحان الله وبحمده مائة مرة غُفرتْ ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر) لأنها تشتمل على جميع الصفات السلبية والثبوتية. فقوله سبحان الله أي تنزيهاً عن جميع صفات النقص أو الحدوث، وبحمده أي نحمده بجميع صفات المدح والثناء، لأن الحمد هو الثناء على الله تعالى بجميع المحامد كلها، والإضافة للعموم، وتقدم تفضيل بعض الآيات على بعض.

وسئل عمّن يصوم تطوعاً أو يسهر فيقول له اثنان من أهل الطب إن الصوم يضرّ بصره والسهر يضرّ جسمه ضرراً ظاهراً، فهل يحرم عليه الصوم والسهر أم لا؟.

جوابها: إذا علم أنّه يتضرّر في جسمه ضرراً ظاهراً لم يجزْ له أن يضر بنفسه، وقد اختلف في ذلك.

قلت: لعله أشار إلى الخلاف من مسألة الوضوء والغسل إذا كان مخالفة المرض أو تأخير البرء أو زيادة [98 أ] المرض، فعندنا قولان؛ هل يُباح له التيمم أو لا؟ ولا خلاف عندنا أنه إذا خاف على نفسه الموت أنه ينتقل للتيمم.

وسئل عمن يعمل عملاً من أنواع البر من صلاة أو قراءة أو جهاد أو صوم ثم يهَبُ ذلك لوالديه أو لغيرهما، هل ينتفع الموهوب له بذلك أم لا؟.

جوابها: إن مَن فعل طاعة للّه ثم أهدى ثوابها إلى حيّ أو ميت لم ينتقل ثوابها إليه إذ ﴿لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[1] فإن شرع في الطاعة ناوياً أن يقع عن الميت لم يقع عنه إلاّ في ما استثناه الشرع كالصدقة والحج والصوم.

قلت: مذهب مالك أن عمل الأبدان لا ينتقل، واختلف في الحج فمذهبه أنه لا ينتقل إلاّ أن يوصي به فينفذ من ثلثه. وقيل: إن كان ضرورة فإنه يحج عنه من ثلثه وإن لم يوص، ومذهب الشافعي يحج عنه من رأس ماله. وعن ابن كنانة لا يحج عنه أصلاً وإن أوصى به وسبب الخلاف أنه عملٌ قارنَهُ مال، وأما إن كان حياً عاجزاً ففيه اضطراب في المذهب هل يفعل عنه أو لا؟ والفرق بين القريب والبعيد، أو قريب القرابة دون غيره، وهذا نص حديث الحنفية المشهور. وأما الصوم فلا ينتقل خلافاً للشافعي وهو نص الأحاديث الصحيحة. وأما القراءة على الميت أو الحي وإهداء ثوابه فمذهب ابن رشد جوازه تأوّل قوله عز وجل: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[2] وذهب أبو حفص العطار وغيره من القرويين إلى أنه لا ينتفع بها لعموم الآية. وأعرف لبعض شراح الرسالة قولين آخرين: أحدهما ما أفتى به الشيخ، إما أن ينوي ذلك من أول قراءته أو لا؟ والثاني إما أن يصل إليه في المقابر أو لا؟ وأما الصلاة فلا أعلم نص خلاف في المذهب أنها لا تنتقل. وخارج المذهب غير هذا.

وأما الصدقة بالماء والدعاء والعلم ينتفع به من بعده فلا خلاف فيه.

---

(1) القرآن: النجم 39.

(2) القرآن: النجم 39.

وحكى القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾[1] قال: خرج ابن ماجه في سننه من طريق أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: (إنّ مما يلحق المؤمن من عمله بعد موته علماً علّمه وفسّره أو ولداً صالحاً تركه أو مصحفاً ورّثَهُ أو مسجداً بناه أو بيتاً لابن سبيل أو نهراً ابتدأه أو صدقة أخرجها من ماله في صحته تلحقه بعد موته). وخرّجه إبراهيم الحافظ من طريق أنس بن مالك وزاد فيه: (أو حفر بئراً أو غرس نخلاً) وقال: (أو ترك ولداً يستغفر له بعد موته) انتهى.

وعندي أنّ هذه الأشياء يشملها حديث: (إذا مات المرء انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية أو علم يُنتَفع به بعده أو ولد صالح يدعو له).

وسئل عمن يجد اسماً معظماً ملقًى في الطريق ما الأوْلى أن يفعل به، هل يحرق حروفه ويلقيه، أو يغسله، أو يجعله في حائط؟.

فأجاب: غسل الورق المذكور أولى من تقطيعه ومن جعله في الجدران لأنّ الباقي في الجدران معرّض لأن يؤخذ أو يسقط فيستهان به.

قلت: تقدم أن عثمان أحرق المصاحف ما لم يُجمَعْ عليه وهذا أولى ويدفن حيث لا تناله الأرْجُل، ومن هذا محو الألواح. ففي آداب المتعلمين لابن سحنون عن أنس بن مالك، قال: إذا محَتْ صِبيَةُ الكتّاب تنزيل رب العالمين بأرجلهم نبذ المعلّم إسلامه خلف ظهره ثم لا يبالي حين يلقي الله على ما يلقاه عليه. قيل لأنس: كيف كان المؤدبون على عهد أبي بكر وعمر [98 ب] وعثمان وعلي ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ.

قال أنس: المؤدب له إجانة، وكل صبي يأتي كل يوم نوبته بماء طاهر فيصبّه فيها فيمحون به ألواحهم. قال أنس: ثم يحفرون له حفرة في الأرض فيصبّون ذلك الماء فيها فتنشف. الإجانة: إناء يغسل فيه الثياب. قال: قلت لسحنون: أفيلفظ؟ قال: لا بأس بالرجل ويمسح بالمنديل وما يشبهه.

---

(1) القرآن: القيامة 13.

قلت: فما ترى في ما يكتب الصبيان في الكتب من الرسائل؟.

فقال: أمّا ما كان من ذكر الله تعالى فلا يمحُهُ برجله. ولا بأس أن يُمْحى غير ذلك مما ليس من القرآن. وعن النخعي أنه كان يقول: من المروءة أن يُرَى في ثوب الرجل وشفتيْه مداد، وفيه دليل أنه لا بأس أن يلفظ الكتاب بلسانه. وكان سحنون ربما كتب الشيء ثم لفظه بلسانه.

وسئل عز الدين عمّن يكتب حروفاً مجهولة المعنى للأمراض فينجح ويشتفى بها، هل يجوز أم لا؟.

جوابها: إذا جهل معناها، الظاهر أنه لا يجوز أن يسترقى بها ولا يرقي بها. فإن الرسول ﷺ لما سئل عن الرقى قال: (أعرضوا علـيّ رقياكم. فلما عرضوها قال: لا أرى بأساً، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل). وإنما أمر بعرضها لأن من الرقى ما يكون كفراً.

قلت: سئل مالك عنه في العتبية فكرهه وقال: لا يعجبني، فحمله ابن رشد على التحريم كظاهر هذا الجواب، وحمله ابن رشد في كتاب الصلاة على ظاهره وأخذ ذلك من المدونة من قوله: ولا يعجبني أن يلحن بالعجمية أو يدعو بها. قال في تعليلها: وما يدريه أن الذي قال هو كما قال. فعلى هذا إذا تحقق ذلك جاز.

وحكي في الإكمال عن المسيب جواز ذلك لعموم قوله: (من استطاع أن ينفع أخاه فليفعل) والله أعلم.

وفسر مسائل الجامع من هذا في الطرر عن ابن أبي زيد: لا يجوز الجعل على إخراج الجان من الرجل، لأنه لا تعرف حقيقته ولا يوقف عليه، ولا ينبغي لأهل الورع فيه ولغيره وكذلك على حل المربوط والمسحور.

وسئل أبو محمد عن الرجل يُعْرف بعلم الجن وعنده كتب فيها جلب الجن أمرائهم والعفاريت، ويعزّم فيصرع المصروع ويزجر مردة الجن عن المصروع، ويحلّ من عُقد عن امرأته ويكتب كتاب عطف الرجل لامرأته ويزعم أنه يقتل

الجن، أترى بهذا بأساً إذا كان لا يؤذي أحداً، أو ينهاه بدْءاً لا يتعلمه؟.

فقال: إذا كان لا يقتل أحداً ولا يصرع بريئاً فلا شيء عليه، وينهى بدءاً أن يتعلّمه.

قلت: هذا نحو ظاهر الرواية بالكراهة.

وسئل أيضاً عمن يكتب كتاب عطف للمرأة إذا أعرض عنها زوجها أو خاصمها، فيكتب لها ذلك فيُقبل عليها وتُكفَى شره، هل ترى بذلك بأساً؟.

فقال: أما ما بين الزوجين فأرجو أن يكون خفيفاً إذا كتب القرآن وغيره مما لا ينكر ولا يتشطط من جعله.

وسئل أيضاً عن هؤلاء الذين يجلسون في الطرقات ولهم ملاعب يُرُون الناس أنهم يقطعون رأس الإنسان ثم يدعونه فيجيبهم حيّاً. ويجعلون من التراب دراهم ودنانير، ويقطعون السلسلة، فهل تراهم بهذا الفعل سحرة؟.

فقال: إذا لم يكن فيه كفر فلا شيء عليهم، وهذا إنما هو خفة يد وملاعب.

قلت: كان شيخنا الشيخ الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ يقول: الصواب أنه من عمل السحرة وينكر على مَن يقف لحِلَق باب المنارة ويقول: هو جرحة في حقّه. وكذا من يسمع سيرة عنترة جرحة في حقه [99 أ] لأنها كذب، ومستحلّ الكذب كاذب. وكذا أخبرني سيدي أبو العباس البطرني أنّ الشيخ القاضي ابن قدّاح سئل بحضرته عن ذلك فأفتى بهذا. قال: وكذا سيرة دلهمة والبطّال، وكذا كُتب الطلامس والحروف العبرانية جارية على هذا المعنى من الخلاف المتقدم. غير أني رأيتُ على ظهر بعض كُتب شيخنا الإمام كتابةً لبعض الأدواء بألفاظ أعجمية بخطه وأظنه كان يستعمله. فمنها أنه يكتب بحول الله تعالى على خرقة كتان أزرق هذه الأسماء ويجعل فيها بيضة الدجاجة ويشويها في النار فإن البيضة تطيب ولا تحرق الخرقة فيأكلها المحموم ويجعل قشرها في الخرقة المذكورة ويربطها في عنقه، فإنه يبرأ بإذن الله تعالى ولا ترجع إليه الحمى أبداً. وهي هذه

الأسماء: عنشنش ـ عنتريش ـ دهنش ـ عند قرقش ـ.

قال رحمه الله: أخبرني بعض المجاورين بالحرمين الشريفين أنه مرض بمصر بالحمى فجعل له ذلك فلم تحترق الخرقة وزالت عنه الحمى. وكذا ذكر في إخراج الجان وبكاء الصبيان، وإخراج البق إلى غير ذلك. وهذا ـ والله أعلم ـ استسهله لعموم الحديث: (من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل) انتهى.

وسئل ابن أبي زيد عن الرجل يشرب الماء وبين يديه طعام وبه بلغم يتحرك على إثر شربه أترى له أن يبصق والطعام بين يديه؟.

فقال: إن كان مع أهله أو وحده فلا بأس، وهذا من باب الأدب لا ينبغي أن يفعل مع الأجنبيين.

قلت: ومن هذا المعنى جعْل اللحم على قشر الخبز هل يجوز؟ فكان شيخنا أبو محمد الشبيبي ـ رحمه الله ـ يفتي: إن كان يأكل ذلك القشر فلا بأس به، وإلاّ فلا ينبغي فعله، فإنه يؤدي إلى تقذير ذلك الخبز لغيره أو تعفنه.

وسئل عبد المنعم بن خلدون عن هذه الرقى والخواتم.

فأجاب: أما الكتب التي ذكرت فيها الخواتم وكلام لا يفهم، فقد كره العلماء الرقى بكلام العجم إلاّ أن يعرف معناه، وأما الخواتم فخفيفة إن لم يقصد بها أنها هي النافعة بنفسها.

قلت: نقل الغزالي في آخر كتاب تهافت الفلاسفة: خاتم «ب ط د ز هـ ج و ا ح»: وأنه إذا كتب على هيئته ورُتّب ومُعْدِنَ فإنه نافع بخاصته فيه. وظاهره جوازه وإن قصد منفعته. وكذا كل من تكلم على سر الحروف والحروف المقطعة في أوائل السور. وقد ذكر العلماء فيها خواتم وأسراراً وألّفوا فيها، وكذلك ما يظهر من كلام سيدي أبي الحسن الشاذلي في بعض أحزابه وادعى بعضهم فيها أنها أسماء الله تعالى، أو أن اسم الله الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى إلى غير ذلك، فظاهر هذا كله الجواز.

وسئل ابن أبي زيد أيضاً عن الكبير الضعيف الذي لا يقدر على شيء هل يسقط عنه فرض الصلاة مثل سقوط الصوم؟ وكيف إن أصابه ريح في سجود كيف يفعل في وضوئه؟.

فقال: لا يسقط فرض الصلاة إلاّ عن مغلوب على عقله أو من لم يبلغ من الصبيان. وهو على المُسايف في الجهاد وعلى المطْلِقة في أشد طَلْق وعلى المنازع الثابت العقل. ويصلي بقدر طاقته. وأما الوضوء فإن قدر على من يوضّيه فليستأجر لذلك أو يشتري من يتولّى ذلك منه، فإن لم يجد من يوضّيه فليطلب ذلك حتى يجد ولا يصلي بغير وضوء ويعيد أبداً.

قلت: تقدم الكلام في من لم يجد الماء ولم يقدر على ماء ولا تراب. وأما قول الشيخ [99 ب] لا تَسقط الصلاة ومعه شيء من عقله هو مثل ما له في الرسالة. ولابن الحاجب في التفريع وهو ردٌّ على ابن بشير في قوله لا نَصَّ في المذهب، وعن الشافعي يتقرب بنيته خلافاً لأبي حنيفة. ومقتضى المذهب الأول إلاّ أنْ يريد نص الأصوليين وهو الذي لا يحتمل التأويل بوجه. وأما نص الفقهاء وهو الظاهر فموجود في المذهب.

وأما قوله في الوضوء فليستأجر إلى آخره معناه عندي ما لم يضرّ به أو يطلب ما يجحف به أو يدفعوا عليه كثيراً لشراء الماء للوضوء وهذا مذهب من يرى صلاته مطلقاً ولا يتركها، وعلى مذهب من يرى تركها مطلقاً أو حتى يقدر فيحتمل، والله أعلم.

وسئل أيضاً عن قوم صلوا في مسجد بإماميْن قومٌ في داخله وقوم على ظهره أو صحنه.

فقال: صلاتهم تامة ولا يعيدون.

قلت: إن لم يكن له إمام راتب فيجوز كيفما فعل، وإن كان له إمام راتب فاختلط معه في وقت الصلاة من صلاته معه إمّا منفرداً أو جماعة، فالصلاة صحيحة ولا ينبغي ذلك. وتقدم ما لابن رشد من نحو هذا.

وسئل أيضاً عن الرجل يصلي في ليل مظلم فينكشف فخذه أو بعض العورة وهو وحده هل تفسد صلاته؟.

فقال: عليه أن يستر عورته وفخذه فإن انكشفت عورته في الصلاة فسدت عليه وأما الفخذ فليستره.

قلت: ما قاله هو مذهب المدونة ولا فرق في السترة بين الظلام وغيره ولا بد منها. وأعرف في «زهر الكمام»[1] أو غيره عن رجل حصل في شجرة عريان فحلف له آخر إنك لا تنزل إلاّ مستوراً ولا يمد لك أحد ما تتستر به. فأفتى بعض فقهاء ذلك الزمان أنه ينزل بالليل ولا حِنْث عليه وتلا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا﴾[2] فسمّاه لباساً، وهذا على مراعاة الألفاظ دون المعاني من الأيمان وعلى مراعاة العرف أو البساط أو النية على أصل مذهب مالك فلا بد من حنثِهِ. والأول مذهب الحنفية وألزمه ابن رشد لابن القاسم من مسألة: إن دخلتما هذه الدار فأنتما طالقتان، إذا دخلتها إحداهما. فعلى هذا المذهب يحتمل الإعادة عليه للصلاة لأن الليل ستره، والله أعلم.

وسئل أيضاً عن صدور القدمين.

فقال: هي ظاهر الأصابع والقدمين والساق مما يلي الثوب.

وسئل عن الرجل ينقر صلاته وهو أكثر شأنه لا يُتِمّ ركوعها ولا سجودها فيعاتَبُ في ذلك فينتهي ثم يعود، هل تجوز شهادته أو يصلَّى خلفه أو يسلم عليه؟.

فقال: لا تجوز شهادته ولا يصلّى خلفه ويسلّم عليه. وبه قال أبو الأزهر.

قلت: أجاز السلام عليهم وهم من أهل المعاصي، وهو مثل مالك يسلم على اللاعب بالشطرنج، قال: أوَليس هم مسلمون؟ ابن رشد: معناه ـ والله أعلم ـ إذا لم يكونوا متلبّسين باللعب.

---

(1) هو كتاب زهر الكمام وسجع الحمام (في الأدب) لابن أبي حجلة التلمساني. ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون 2: 961.

(2) القرآن: النبأ 10.

وسئل عز الدين هل يجوز ردّ السلام على من يقول بخلق القرآن أو أنه حروف أو أصوات؟.

فأجاب: لا يحرم ردّ السلام على هؤلاء لأنهم مسلمون بل يجب السلام عليهم كما يجب على غيرهم.

قلت: وتقدم قول مالك في السلام على أهل الأهواء وإنْ تَرَكَهُ أدباً لهم كما قال سحنون. فعلى هذا لا يسلّم على أهل المعاصي لوجوب هجرانهم.

وسئل عز الدين عن قول ابن أبي زيد وأنه فوق عرشه المجيد بذاته وهو في كل مكان بعلمه هل يُفهم منه القول بالجهة أم لا؟ وهل يكفر [100 أ] معتقدها أم لا؟.

فأجاب: بأن ظاهر ما ذكره ابن أبي زيد القول بالجهة لأنه فرّق بين كونه على العرش وبين كونه مع خلقه بعلمه. والأصح أن معتقد الجهة لا يكفر لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين والدفن في مقابرهم وتحريم دمائهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم وكذلك سائر أرباب البدع لم يزل الناس يجرون عليهم أحكام الإسلام ولا مبالاة بمن كفّرهم لمراغمته لما عليه الناس.

قلت: اعتذار الناس عن الشيخ ـ رحمه الله ـ باعتذارات ليردوه إلى مذهب الأصوليين ووقع في جامع مختصره على وجه الإشكال فيه. وبالجملة فالمسألة كما قال القاضي في الإكمال: المسألة، وإن تساهل في الكلام بعض المقتدى بهم أو جلّهم فهي من معوصات مسائل التوحيد. واللائق بالزمان عدم ذكرها والكلام عليها.

وقد سُئلت عنها منذ سبع وعشرين سنة فأجبتُ فيها بجواب فيه طول بحسب إشكال المسألة إذ هي من المتشابه الوارد في القرآن.

والسؤال: ما تقول في رجل أطلق القول بأن الله سبحانه وتعالى عما يقوله الملحدون والزائغون أن الله في السماء؟ ما حكمه في هذا الإطلاق؟ وكيف إن

فسره بمعنى الظرفية والحلول والكون؟ تعالى ربنا عن ذلك. ويستدل عليهم بحديث السوداء وغيره من الظوهر التي وقع فيها بعض إبهام، أهو كافر؟ وكيف إن فسره بغير ذلك؟.

فأجبت فقلت: أجمع المسلمون قاطبة على استحالة التجسيم والحلول والاستقرار على الله سبحانه وحكم بذلك صريح العقل. وأجمع المسلمون أيضاً على استحالة إرادة الحقيقة في ما ورد من ظواهر الآي والأخبار مما يوهم ذلك. واختلفوا بعد ذلك في مسألة منها وهي: هل صحيح إطلاق جهة الفوقية والعلو من غير تكييف ولا تحديد عليه تعالى فمذهب جميع المتكلمين وفحول العلماء وأهل أصول الديانات على استحالة ذلك. نص عليه أبو المعالي في الإرشاد وغيره من المتكلمين والفقهاء قالوا: لأن ذلك ملزوم للتجسيم والحلول والتحيّز والمماساة والمحاذاة، وهذه كلها حادثة، وما لا يُعرى من الحوادث أو يفتقر للحوادث فهو حادث. والله تعالى يستحيل عليه الحدوث. وحاكم العقل حكم بذلك حسبما هو مسطر في كتبهم. واختلف هؤلاء في ما ورد من ظواهر الآي والأحاديث التي خرجها أهل الصحيح هل يوهم ذلك مذهب بعض السلف كالشعبي وغيره؟ وقالوا يجب الإيمان بها وتُقْرأ كما وردت ووقع النص عليها ولا يتصدّى لتفسيرها ولا يشقّ النظر فيها. وضعف هذا القول بما قدمناه من الإجماع على عدم إرادة حقيقتها في عرف اللسان فقد تكلموا فيها، فالسكوت عنها توهيم للعوام وتنبيه للجهلة. وذهب الجمهور إلى الكلام عليها وإلى حملها على محامل قريبة المأخذ بيّنة تليق بها من جهة الشرع والنقل ولسان العرب ويقتضي تنزيه الرب ـ جل وعلا ـ عما يوهم ظاهره. ونص على هذا الإمام أبو المعالي وغيره من حذّاق المتكلمين. وذهب الباقلاني وغيره في بعضها أنها دالة على صفة زائدة تليق بجلاله من غير تكييف ولا تحديد. ولكل فريق تأويلات ومآخذ يطول جلبها فتُنظر في المطولات في كتب التفسير ومشكل الأحاديث [100 ب] كابن فورك وغيره مع أن المازري حكى عن القابسي أنه كان يدعو على ابن فورك من أجل أنه أدخل أحاديث في كتابه مشكلة وأجاب عنها بكلام ضعيف وهي لم يُخرجها أهل الصحيح فكان في غنًى عن ذكرها. وأما المذهب

الثاني وهو جواز إطلاق جهة فوق من غير تكييف ولا تحديد فنقله الإمام أبو المعالي عن الكرامية وبعض الحشوية ونقله في الإكمال عن المحدّثين والفقهاء وبعض الأشعرية وأنكره. نقله شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ عن بعض الأشعرية وقال: لا أعلم مَن قاله منهم. ويقتضي هذا بقضية «كنتم» وإن كان ذلك شهادة على نفي فيغلب على الظن عدم وجوده لأنه كان ـ رحمه الله ـ كثير الاطلاع على كتبهم. وألف فيه كتاباً حسناً في هذا العلم. وقال القاضي: ضعيف في علم الأصول قويّ في غيره. لكن رأيتُ في الإسعاد شرح الإرشاد لابن بزيزة[1] أنه حكى عن القلانسي من مشايخ الأشعرية إطلاق القول بالله في مكان دون مكان وأنه في السماء، تمسّكاً بظاهر الآي والأحاديث وما روى الشرّاح ونقل عن المحدّثين والبخاري فيهم أنه كائن في كل مكان. ومنع الأشعري هذا الإطلاق واختار أنه أُريدَ به النسبة العلمية فإطلاقه واجب، وإن أريد به غير ذلك من لوازم الأجسام فمستحيل. قال: ووهم في هذه المسألة ابن رشد والمتأخرون وزعم أن الواجب أن لا يصرّح لا بنفي ولا إثبات. وما قاله خطأ لأن الشك في العقائد كفر، والدلائل العقلية والظواهر الشرعية ممّا دله. وله كتاب سماه «منهاج الأدلة» نبّهنا فيه على مواضع غلط فيها. انتهى كلامه، وما أدري من أين نقله؟[2].

واختار هذا المذهب ابن عبد البرّ في الاستذكار وله فيه كلام صعْب أخذ الشيوخ عليه فيه جداً لأنه حمل الوارد على ظاهره وذكر مذهباً متدافعاً عند تحقيقه، وهو ظاهر كلام الشيخ في رسالته ومختصره. وعليه حمل عز الدين ـ كما تقدم ـ واعتذر عنه بما تقدم. وبعض كلام عز الدين بعض من ينتسب للطلب فقال: هذا كلام كفر، والقائل به كافر، لأن من اعتقد الجهة كافر بإجماع. ومَن وافقه في كفره فكافر. فعورض هذا بما وقع بين الأئمة من الاختلاف في تكفير أهل الأهواء وما ذكروه في الشفاء في جريان الخلاف في

(1) ابن بزيزة: هو عبد العزيز بن إبراهيم القرشي، من فقهاء تونس، توفي سنة 773 هـ/ 1265 م. ترجمة السراج في الحلل السندسية 1: 645.

(2) كذا بالأصلين، وقد سقطت فقرة طويلة من النسخة ج.

المشبّهة وغيرهم، وما ذكره ابن التلمساني في عين المسألة من الخلاف هو وغيره فلم يقبل منه شيئاً واستدلّ بنقله الإجماع على تكفير الحلولية وجعلها عين جواب عز الدين.

وأجاب بعض المفتين أنّ الصحيح قول عز الدين ولا إجماع فيها بل الخلاف فيها على وجه آخر وهو أن المشبّهة هل عرفوا الله أم لا؟.

واحتجاج هذا الطالب بمسألة الحلولية من أدلّ الدليل أنه لا يميز بين الحلولية والمشبّهة، وأن الإجماع على تكفير القائل بالحلول[1] يلزم منه الإجماع على تكفير القائل بالتشبيه وهو كلام غير محصل. والحق أنه يلزم من صحة الملزوم صحة اللازم، ومن بطلان اللازم بطلان الملزوم، لا أنه يلزم من الإجماع على قضية الإجماع على لازمها ولا من كون الإجماع على بطلان لازم قضية الإجماع على بطلان ملزومها. فإن الإجماع طريقه النقل لا العقل. ويبعد من له أدنى مِسْكة من عقل ودين أن يحكم للأمة التي شهد لها رسول الله ﷺ بالإيمان أن يتجاسر على الشهادة عليها بالكفر، فكيف بحكاية الإجماع على التكفير؟.

فلو قال المبتدع: الله [101 أ] غير قادر أو غير عالم لكَفَر إجماعاً مع أنه لا يقول بنفي صفة العلم والقدرة وغير ذلك من الصفات في حق الباري ـ جل وعلا ـ ويلزمه قطعاً أن يكون الباري غير عالم ولا قادر. ومع شهرة الخلاف في تكفيره فإنه غير كافر.

وقد جمع الخوارج من الأقوال الفاسدة والآراء الباطلة ما لم يُحفَظ لغيرهم. وقد قال سحنون: إنه يخاف على مَن كفّرهم بمقالهم أن يسلك مسلكهم من التكفير بالذنوب أو بما هذا معناه، انتهى كلامه.

فحاصله أنهم عنده ليسوا بكفّار مع حكاية الخلاف فيهم وأن هذا الخلاف يجري على لازم القول هل هو كالقول أم لا؟ ومذهب ابن رشد أنه ليس كالقول

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

وأنه لا يلزم من الإجماع على قضية الإجماع على لازمها ولا من الإجماع على بطلان لازم قضية الإجماع على بطلان ملزومها. فإذا تقرّر هذا فقائل هذه المقالة التي ذكرتْ إن اعتقد الحلول والاستقرار والظرفية والتحيّز فهو كافر يُسلَك به مسلك المرتدّين إن كان مُظْهراً لذلك وإن عُثر عليه فحكمه كالزنديق. وإن كان اعتقاده كاعتقاد أهل المذهب الثاني فقد تقرّر الخلاف فيه. فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله. وعلى القول الآخر ـ وهو الصحيح ـ فإن دعا لبدعته وأشاعها وأظهرها فيُصنع به ما قال مالك فيمن يدعو إلى بدعته. ونص عليه في آخر الجهاد من المدونة وكتاب ابن يونس. وإن لم يدْعُ إلى ذلك وكان يظهره فعلى من ولاّه الله أمر المسلمين ردْعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى ينصرف على هذه البدعة. فإن فتْح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه إفساد لاعتقاداتهم وإلقاء تشكيكات عظيمات في دينهم وتهيء لفتْنَتِهم وقيامهم، لا سيما إن كان ممن يُشار إليه.

وقد علمت ما فعل عمر ـ رضي الله عنه ـ بصبيْغ الذي كان يسأل عن المشكلات حتى قال له: يا أمير المؤمنين، إن كنتَ تريد قتلي فأجهز علـيّ، وإن كنتَ تريد أدبي فقد تأدّبتُ.

وقد سأل مالكاً رجل عن معنى قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]؟ فقال مالك: الاستواء معلوم أو معقول والكيفية مجهولة والإيمان به واجب، والسؤال عن هذا بدعة، وأراك رجل سوء. خرّجوه عني. وزاد بعضهم فيها فأدبر الرجل وهو يقول: يا أبا عبد الله لقد سألتُ عنها أهل العراق وأهل الشام فما وُفّق فيها أحد توفيقك. فأنت ترى مالكاً أدّب هذا الرجل وزجره الزجر التام وهو لم يصدر منه إلاّ سؤال عن بعض المتشابه خاصة، فما ظنك بمن صرّح به.

فاختُلف في تأويل هذه الآية فصرَفها ابن عبد البر إلى مذهبه. وظاهر حكاية غيره أنه وقف عن الكلام فيها كمذهب الواقفية. ومنهم من نَحا به مذهب المتكلمين، وإليه أشار ابن التلمساني في شرح المعالم فقال: يعني أن محامل

(1) القرآن: طه 5.

الاستواء في اللغة معلومة بعد القطع بأن الاستقرار غير مراد بل للقهر والاستيلاء والقصد إلى التناهي في صفات الكمال. قوله: والكيف مجهول. يعني أن تعيين محمل من المحامل اللائقة مجهول لنا. قوله: والإيمان به واجب، أي التصديق بأنّ له محملاً يصحّ واجبٌ. والسؤال عنه بدعة: أي تعليقه بالطرق الظنية فإنه يُصرف في أسماء الله تعالى وصفاته برجم الظنون، وما لم يعهد من الصحابة فهو بدعة. وهو يشير [101 ب] إلى ما قدّمناه من الكلام في ما ورد في مثل هذه الظواهر. ابن بزيزة: وفيه دليل على تمكّن مالك في علم التوحيد بما لا خفاء فيه. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أنّ مالكاً تكلّم في هذا العلم وألّف فيه فهو ردّ على من أنكر علم الكلام من عوام أهل العصر. فمن يزعم أنّه مقلّد لمالك وهو من أجهل الجاهلين فكيف يقلّد مالكاً في فروع الدين ولا يقلّده في أصوله؟ وسيأتي مزيد بيان في الردّ على من أنكر علم الكلام من المحدّثين والفقهاء من البغداديين وغيرهم.

واختُلف في تأويل حديث السوداء الواقع في السؤال. فقال المازري: أراد ﷺ أنه يطلب دليلاً على أنها موحّدة فخاطبها بما فهم منه قصدها لأن علامة الموحدين التوجّه إلى الله تعالى عند الدعاء وطلب الحوائج، لأن من كان يعبد الأصنام يطلب حوائجه منها، ومن يعبد النار يطلب حوائجه منها، فأراد عليه الصلاة والسلام الكشف عن معتقدها أهي مؤمنة أم لا؟ فأشارت إلى الجهة التي يقصدها الموحّدون. وقد وقع السؤال لها بأين لأجل أنه أراد السؤال عمّا تعتقده من صفات الباري ـ جل وعلا ـ وعظمته. وإشارتها إلى السماء إخبار عن جلالته سبحانه في نفسها. والسماء قبلة الداعين كما أنّ الكعبة قِبْلة المصلّين إلى غير ذلك من التأويلات. وفي ما ذكرناه كفاية، وبالله التوفيق.

وسئل الصائغ عمن كان من الفقراء عنده شعير أخضر وتِبْنٌ كذلك ولم يجد أين ينشره ليجفّ فيه، فهل ينشره في صحن المسجد؟ وهل يباح المبيت في صحن المسجد أو يبيتُه الغريب والحاضر باللّيل أو يقيل في النهار في الصيف أو ينشر الثياب المبلولة فيه؟ أو يمنع كله أو يُباح البعض خاصة؟.

فأجاب: المساجد إنما حُبّست للصلاة وفعل الخير، والمساجد تُنزّه عن نشر القمح أو الثوب، وليكنْ في غير المسجد. ومبيت الأضياف وغيرهم في غيره. ويُخاف إن أُبيح للمضطرّ والمسافر فيؤدي إلى أن يبيت غيرهم مع الحروب، فتصير المساجد كالديار. فينظر في ذلك من نزل به فيجتهد فيه على قدر الأحوال.

وسئل اللخمي عن الماجل الذي بالجامع وشُرح له كثرة الواردين عليه، وربما كانت لهم أوانٍ لا يتحفّظون بها، وربما أضرّوا بالمصلين فيه لكثرة تردّدهم وخوضهم، وربما شك في طهارة أيديهم لقلة التحفّظ على صلواتهم.

فوصل جوابك تذكر فيه كون المواجل في الجامع والمساجد في مدن الأنهار ممنوع لما فيه من الضرر على الجامع، والصواب المنع.

فسئل عن رجوع السؤال إليك بأن الناس محتاجون إليه ولم يكن في المدينة غيره وآخر لطيف يشرب منه الماء البارد في الصيف. وماء الأنهار سخن لا يبرد إلاّ بعد استنقائه في الأواني، ويحتاج الناس إليه لطبخ الفول وغسل الثياب، والماجل في صحن الجامع.

وللنساء عادة أنهن يصلين في الجامع وفي سقائفه ويكثر الناس يوم الجمعة فربما اتصلت صفوف الرجال بالنساء وربّما خالط بعض النساء الرجال. واتفق رأي القاضي وبعض الشيوخ على أن تُجعَل مقصورة في بعض السقائف منه للنساء وتثبت للسترة بالآجر ويصلي النساء فيها في أوقات الصلاة فقام محتسب من طلبة العلم وقال: لا يحدث في الجامع ما لم [102 أ] يكنْ فيه قديماً حتى يُستشار أهل العلم.

وفي الجامع صومعة على رأس الجامور منها صورة ديك من نحاس صنَعَهُ بعض من تولّى أمر الجامع منذ أربعين سنة، فهل تبقى أو تُزال؟.

وفي الجامع خزائن للزيت والقناديل والخشب والجبس وغير ذلك، ومنها ما يسكنه قيّم الجامع فبنى فيها قِدْراً كبيرة وقِدْراً للهريسة، فربما طبغ في ذلك في النادر، فهل يترك أو يجب هدمه؟ وكيف لو أراد أن يطبخ لنفسه فيها، فهل

يمنع من ذلك لأجل ضرر الدخان للجامع والناس؟.

وهل يُقال في الجامع ويُباتُ فيه أو يمنع من ذلك؟.

وفي الإمام في شدة الحرّ ربما صلّى على رأسه بردة ردّ ثلاثة أشبار ويترك الرداء.

وفي خارج الجامع بيوت يكريها القيّم، ومنها بيت يدخل على دار رجل وبابها من البيت المذكور فأكراهُ القيم من رب الدار، ففتح ربّ الدار باباً إلى داره وسدّ بابَهُ المعروف، فهل يجوز أو يُردّ على ما كان عليه؟.

وجرتْ عادة الناس أن يجعلوا أقدامهم في قبلة الصفّ بين الحائط والحصر المضروبة فربما اختلعت مسامير الحصر فأرادوا أن يجعلوا رَفّاً من الجريد أو خشب، فهل يسوغ ذلك أم لا؟.

فأجاب: المساجد تُرفَع عن الأشياء التي تخرج إلى الابتذال لقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ﴾ الآية[1] وإذا كانت الحاجة إلى الماجل تؤدي إلى ابتذاله وصرفه لغير ما حُبس له فلا يمكّن الناس منه لأجل ما اعتلوا به.

وإذا كان الموضع الذي تصلي النساء فيه للرجال إليه حاجة ولو لم يسبقه النساء لصلّى فيه الرجال لم يُبْنَ هناك شيء ومنع النساء الإتيان، والرجال أحقّ به ولو لم يضق على الرجال ولم يحتاجوا لذلك الموضع كان بناء سترة بينهم وحاجز حسناً.

ويزال التمثال من حيث ذكرتَ أو تفسد صورته حتى لا يبقى منها شيء يُفهم أنه تمثال. وما فعله القيّم يُغيّر ولا يُترك. ويمنع الوقيد فيه لقوله عليه الصلاة والسلام: (إنما بُنِيَتْ للصلاة وذكْر الله تعالى) أو كما قال.

وقد اختلف الناس في النوم في المسجد وأن لا يُفعل أحسن، فإن فعل فأرجو أن لا يكون عليه شيء، وقد نام علي بن أبي طالب في المسجد وفعله ابن عمر.

---

(1) القرآن: النور 36.

وأما الإمام فإن كان هو إمام الجامع فأحبّ إليَّ أن يؤمّ الناس بإحرام.

وإذا أحضر المصلّي النية فلا يضرّه حر. وإنما نُؤتَى أنا وهذا الرجل من قِبَل أنفسنا، وإذا كان القلب لاهياً ضاق حينئذ من الحرّ. ولو استشعرتُ أنا وهو أنّا واقفون بين يدي الله - عز وجل - وأنه يرجو باحتمال ذلك الحر دفع حرّ غد لم يجد له ألماً.

ولا يجوز أن يغيّر الحبس عن الصفة التي هو عليها ويضاف إلى ما ليس بحبس، وفي هذا لبس على الحبس بعد اليوم.

وجعل الأقدام في القبلة ليس بحسن، وقبيح كونها في غير ذلك الموضع وخلف المصلين يشغل قلبه وقد لا يهتدي كيف يأتي بصلاته، ولا أُحبّ أن أتكلم فيها بشيء.

وسئل عنها عبد الحميد وزيد في السؤال: إن للجامع زيتاً يستصبَح به فيستقرّ منه مالا يمكن وقيّده لغلظه فيطلب بعض الفقراء من إمام المسجد فهل يعطيه ذلك؟ وربما كان يتولى أمر الجامع.

فأجاب: إذا كان البناء يستر النساء ولم. . . .[1] أن يكون على الجامع من أذى ولا على المصلين من ضرر فيُفعل ذلك وهو على قدر الاجتهاد فتجتمع جماعة لها دين ورأي فتجتهد في ذلك حسب الطاقة. وما أضر بالجامع مما أحدثه المتولي له الخدمة مُنع منه وكذلك سكناه [102 ب] إن كانت تضر منع منها. والذي ذكرتَ من قدر الهريسة وغيرها يكون لها الدخان وهو يضرّ بالجامع والناس وهذا كثير يُمنع منه من أحدث، ويخرج من الجامع من يؤذيه.

وما حُبّس لوَقِيد الجامع فكيف يعطى لمن يأكله، فهو تغيير للحبس والحبس لا يغير عن حاله.

والماجل الذي ذكرتَ يجب أن يصرف الماء الذي فيه على قدر ما أوقف عليه ولا يُغيّر عن ذلك.

---

(1) كلمة غير واضحة بجميع الأصول.

وما أصاب الثوب والجسد منه فلا ينجس إن لم يتغيّر، وما أصاب الماء إنما هو طاهر حتى يتغير اللون أو الطعم أو الرائحة فلا يتوضأ به، ولا ينجس ما أصاب الجسد والثوب منه.

وسئل عن رجل يقوم بمسجد وللمسجد أنقاض خشب وجير وجبس وزيت لاستصباحه وربما فضل منه شيء، فهل يباع للحضر أو يتسلّف منه بقياس معلوم أم لا يجوز ذلك؟.

فأجاب: ينظر ما هو أحسن للمسجد فيفعل.

قلت: تقدم أن الزيت الذي يستصبَح به منع من أخذ القيم له وأجاز هنا سلفه أو بيعه للحصر إن كان فيه، والجاري على ما اختاره القرويون المنع مطلقاً. فقد منعوا أن تُصرف الأحباس بعضها في بعض فأحرى بيعها. ومن يجيز المعاوضة بالربع أو بما هو أحسن يبيح له الجواز. وكذا أفتى ابن رشد في ما استفضل من الغلاّت فاشترى بها ريْعاً إنه محسن وعلى ما قال في الفرس تكلّب ونحوه يجيز بيع الزيت الغليظ وإعطاؤه في أجرة قوَمتِه إن تعذّر الاستصباح به، والله أعلم.

وسئل اللّخمي عن مسجد في بادية بجواره نخلة مال نبتها على سطح المسجد ولا يُقدر على إجنائها إلاّ من سطحه، وإذا كان المطر غزيراً يكثر قطر النخلة على السطح المذكور وربما أضرّ به، هل تُقطع النخلة أم لا؟.

فأجاب: إذا كان المطر يصل إلى المسجد بسبب النخلة فعلى صاحبها قطعها، إلاّ أن يكون إصلاحه للسقف برفع ذلك فلا تُقطع إذا أصلحه على وجه يرفع الضرر.

وسئل عن جامع له صحن فوقت الشتاء يصلي الإمام في عجز الصحن لرغبته في الشمس من شدة البرد ويصلي خلفه نحو الثلاث صفوف خاصة وبقية الناس بين يديه وعن يمينه وشماله، فهل يؤمر بالتقدم للمحراب لأجل الناس أم لا؟.

فأجاب: كونه في المحراب أولى وما يفعل في الجوامع مثل هذا فيؤمَر بفعل من تقدمه.

وسئل السيوري عمّن دخل المسجد فوجدهم في ابتداء الإقامة فهل يكره له ركوع الفجر أم لا وهو في سعة؟.

فأجاب: له الركوع.

قلت: ظاهر المدونة خلافه بل يدخل مع الإمام ويركع بعد طلوع الشمس. وعن ابن الجلاب: يخرج فيركع خارج المسجد ويرجع للجماعة.

وسئل عن المأموم يحرم قائماً فيأخذ في الركوع وقد رفع الإمام رأسه.

فأجاب: يلغي هذه الركعة.

قلت: إن حقق أنه ركع بعد رفع الإمام فواضح، وإن شك فثلاثة أقوال الإلغاء والقطع والتمادي والإعادة فتنظر من ابن يونس وغيره.

وسئل السيوري عن تعليم أولاد الخوارج القرآن والكتابة في بلادهم ـ أعني أنّ أكثر الموضع خوارج ـ أو التعليم في بلاد الإسلام وأكثر الصبيان أولاد المسلمين، فهل يسوغ أو لا يسوغ في أحد الوجهين؟ وهل تستوي استتابة الخوارج وأهل البدع أم لا؟.

فأجاب: يمنع من تعليمهم أين ما كانوا، والله أعلم.

قلت: والذي أنكر [103 أ] مالك تعليم أولاد النصارى الكتابة. فعلى القول إنّهم كفار فواضح، وعلى قول من يرى فسقهم ففيه نظر. وكذا يلزم في تعليم أولاد الظلمة وكتّاب المكوس أنه لا يجوز لأنه يتوصل إلى المعصية بذلك، وما أدّى إلى المعصية فهو معصية، ودليله لعن النبي ﷺ بائع الخمر ومشتريه وكاتبه، والله أعلم.

وسئل أيضاً هل تطلق على الخوارج اللعنة أم لا؟.

فأجاب: يجوز إطلاق اللعنة على جماعتهم لأنّهم مسلمون أهل كبائر على

الصحيح فيُلعنون كما لعن النبـي ﷺ السارق، ونهى عن لعن من عصى إذا عُيّن.

قلت: أما عدم التعيين فلا خلاف، ومع التعيين قولان أصحهما منعه إلا أن يقول: «إن مات على كفر» أحفظه للسيوري.

وسئل ابن مشكان عن مطْمَر قريب من باب المسجد فيها شعير فاحتاج لفتحها ففتحها وانتظرها حتى تبرد على العادة فجاء إنسان ليدخل المسجد في السّحَر فسقط وسقط معه اثنان فمات الأول، فما يكون على صاحب المطمر، هل عليه الدية أم لا؟.

فأجاب: إذا ثبت أنّ صاحب المطمر تعدّى بفتحه وتركها مفتوحة حيث لا يجوز له فيلزم الفاعل الدية وتكون على العاقلة.

قلت: تجري على من حفر بئراً للسارق فوقع فيه غيره حيث لا يجوز له، فهل يلزمه من مات فيه وتكون ديته في ماله، أو على العاقلة؟ قولان يقومان من المدونة ولها نظائر.

ومن آداب المتعلّمين لابن سحنون وشرحه للقابسي: وسألته عن تفسير إنزال القرآن على سبعة أحرف. فأجاب بأنّ المراد منه مفهوم في نصّه كما جاء عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعْتُ هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقْرَأنيها رسول الله ﷺ فكدتُ أن أعْجلَ عليه ثم أمهلته حتى انصرف فلبّبَه بردائه فجئتُ به إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها، فقال رسول الله ﷺ: إقرأ فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال عليه الصلاة والسلام: هكذا أنزلتْ، ثم قال لي: إقرأ فقرأت فقال: (هكذا أنزلت. إنّ هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه) إنها سبع قراءات في كل واحدة منها ألفاظ مخالفة لها في الإقراء، فيقرأ كل امرىء بما تيسر له من هذه السبعة الأحرف. وقد تختلف الألفاظ في القراءات في كلمة المعنى فيها واحد، وقد تختلف المعاني فيها باختلاف الألفاظ في قراءتها والقراءتان الثابتتان عمن نُسبتا إليه ممن وجبت إمامته وصحت ثقته بمنزلة الآيتين عند حذّاق المقرئين تفسّر إحداهما الأخرى ويخالف معناها معناها

فتكون إحداهما ناسخة للأخرى. فليُشْرَح صدرك إلى ما قرأ به أئمة المسلمين المشهورون الذين سلّم لهم أهل الأمصار الجامعة ما تقلّدوه ووثقوا بما رووه، فما منهم إلاّ من قراءته حسنة مسلّم لها ومحتجّ بها. ونكّبْ عن غيرهم فليس لما جاء به غيرهم قوة كقوتهم.

وهؤلاء الأئمة هم أبو عبد الرحمن نافع بن أبي نعيم إمام القراء بالمدينة، وعبد الله بن كثير إمام القراء بمكة، وعبد الله بن عامر إمام القراء بالشام، وأبو عمرو بن العلا، إمام القراء بالبصرة، وثلاثة منهم بالكوفة عاصم بن أبي النجود وحمزة بن حبيب الزيات [103 ب] وعلي بن حمزة الكسائي، وليس هو ابن حمزة المقري. وقد عرّفتك بأسمائهم وبلادهم لئلا يُشْكِل عليك غيرهم بهم، ومع هذا فأنت بطرف بعيد فلا تقبلنّ غير ما تعرف إلاّ من الأئمة المأمونين. وقد قال مالك ـ رحمه الله ـ قراءة نافع سنّة ولم يضمن غيرها ولا كره خلافها إلاّ من شذّ وجزع من التواطىء عليه. وقد قدّمْتُ لك ما في كتاب ابن سحنون من استحسان قراءة نافع والتوسعة في غيرها ما لم يكن مستشْنَعاً، فافهم واستمسك بهدْي المتّقين. عصمنا الله وإياك من الفتنة في الدين، وأعاذنا من شر الفاتنين والمفتونين، وختم لنا بما يرضيه عنّا ليُمِيتَنا عليه فيدخلنا برحمته في عباده الصالحين، آمين يا رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

وسئل عزّ الدين عمّن جمع تهليل القرآن ثم يقرؤه كما يقرأ السورة، وهل يُكره له ذلك أم لا؟.

فأجاب: إن قصد به القرآن فإن رتّبه على السور فلا بأس به وإن نكسه كُره لأن التنكيس إن وقع في آيات سورة واحدة فهو حرام، وإن وقع في السور في الصلاة أو غيرها كُره، وإن قصد الذكر المجرد عن القراءة فلا بأس بذلك، غير أن مثل هذا لا يفعله إلاّ العامة. والاقتداء بالسلف أوْلَى من إحداث البدع.

قلت: أمّا إن نكس السور في الصلاة فالمشهور الجواز وغيره أحسن منه. وعن ابن حبيب كراهته، حكى ذلك ابن رشد. أما إن قرأ مقطّعاً على ترتيب

السور فظاهر قول مالك الكراهة وكذلك كَتْبُه أجزاء وقال: الله جمعه وهم يفرقون، والله أعلم.

وسئل هل يجوز الإصغاء إلى القراء الملحنين في القراءة والمؤذنين السالكين طريق الأعاجم في التمطيط والمد أم لا؟.

فأجاب: التلحين المحرّف لكلام الله تعالى عن أوضاعه حرام يجب على من سمعه إنكاره إن أمْكَنَه ذلك. وإن كان التلحين في شعر أو كلام منثور فلا بأس به إلاّ أن ينتهي إلى حدّ الغناء فيُكره. وإن وقع في أذان لم تكره الإجابة.

قلت: القراءة بالألحان كرهها مالك وأعظم فيها الكراهة. واختلف هل ينتهي عنده إلى حد الحرام أو لا؟ وأجازه الشافعي وقيّده النووي وغيره ما لم يخرج عن حدّ الأداء فلا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام: (من لم يتغنّ بالقرآن فليس منا) حمله مالك على الاستغناء، وظاهر سبب الحديث مع الشافعي.

وأما التحزّن بالقراءة أو تزيين الصوت بها فحسن لقوله عليه الصلاة والسلام لأبي موسى: (لقد أوتيتَ مزماراً من مزامير داود) والمزمار الصوت الحسن، وبالله التوفيق. وقال المازري المزمار اسم الصورة وجمعه مزامير أي أوتيت صورة من صور آل داود، انتهى. فيحتمل أن يرجع للصوت كما تقدم لأن الكلام فيه. وقوله: (ذكّرْنا ربّنا) وقوله عليه السلام: (زيّنوا القرآن بأصواتكم) وقد قيل من قوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ﴾[1] إنه الصوت الحسن، وبالله التوفيق.

وسئل عن الرجل يكتب المصاحف ويبيعها هل ينبغي له أن يتورّع عن هذا الكسب أو هذا حلال لا ورع فيه؟ وإن كان هذه صنعته وعسر عليه المداومة على الطهارة هل يجوز أن يكتب محدثاً أم لا؟.

فأجاب: الكسب من نسخ المصاحف حلال لا ورع في تركه بل هو أفضل من غيره لما فيه من استذكار القراءة، وليس له أن ينسخ إلاّ متطهراً.

(1) القرآن: فاطر 1.

قلت: [104 أ] ظاهر المدونة من قول ابن عباس ما لم يجعله متجراً يكره له أن يجعله صنعة يعيش منها. وأما إجارة المصحف ففيها وجهان عندنا فالمشهور جوازها، ومنعَها ابن حبيب. وأمّا ما ذكره من ملازمته الطهارة فلا يبعد جرْيها على الخلاف في المعلّم إن كان محتاجاً إليها هل تجب طهارته أم لا؟.

وسئل عن إذا وقف القارىء في الصلاة عند قوله: (أنعمت عليهم) لضعف نفَسه وقد علم أن الوقفَ غير تام، هل يستحب له العود إلى قوله عليهم أو أنعمت أم لا؟.

فأجاب: لا يعيد ذلك لأنه لا يعيد الموالاة لأنها قد انقطعت بحيث لا يمكن ردّها إلاّ بإعادة الفاتحة لأنّه إذا والى بين كَلِمِ هذه الآية فقد اقتطع هذه الآية عما قبلها ووصل التفريق بذلك.

وسئل شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ عن مسألة وردت عليه من الأندلس. ونص السؤال: سيدي حفظ الله سيادتكم وأبقى عافيتكم وأدام نفع الجميع ببقائكم. جوابكم في مسألة وقع النزاع فيها بين الطلبة بغرناطة ـ أمنها الله تعالى ـ حتى آل الأمر فيها إلى أن كفّر بعضهم بعضاً: وهو أن بعض المشفعين بالجامع الأعظم قرأ ليلة قول الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّـٰتٍ﴾[1] برفع جنات. فرد عليه الإمام بالمسجد وهو الشيخ الأستاذ أبو السعيد بن لُبّ، وكان القارىء ثقيل السمع فصار يلقّنه مرة بعد أخرى (وجنات) حتى ضجّ بهم المسجد. فلما يئسوا من سماعه تقدم بعضهم حتى دخل معه المحراب فأسمعه فأصبح الطلبة يتحدثون بذلك فقال لهم قائل: لو شاء الله لتركوه وقراءته لأنّها وإن لم يقرأ بها أحد من السبعة من هذه الطرق المشهورة التي بأيدي الناس فقد رويت من طرق صحيحة لا مطعن فيها لأحد. فقد ذكرها ابن مجاهد وغيره من روايات متعددة عن عاصم وهي قراءة الأعمش وغيره من كبار الأئمة. فقال له بعض الشيوخ: إنما يقرأ في الصلاة

(1) القرآن: الأنعام 99.

بالقراءات السبع لأنها متواترة فلا يجوز أن يُقرأ بغيرها لأنه شاذ والشاذ لا تجوز الصلاة به. فقال له ذلك القائل: لا فرْق بين القراءة المروية عن أحد الأئمة السبعة أو عن غيرهم من الأئمة إذا كانت موافقة لخط المصحف إذ الجميع متواتر باعتبار خط المصحف، وقد صحتْ روايته على الثقات ولم يشترط أحدٌ من أئمة القراءة في قبول القراءة الموافقة لخط المصحف أن ينقل وجهها من جهة الأداء تواتراً. ومن تتبّع طرق الروايات علم ذلك قطعاً. فقال له ذلك الشيخ: بل لا بد من اشتراط ذلك وإلاّ لزم عدم تواتر القرآن جملة إذ من المحال عقلاً أن يكون القرآن متواتراً وأوجه قراءته غير متواترة.

فلمّا كثر النزاع بينهما ارتفعا إلى الشيخ أبي سعيد بن لب ليكون الحكم بينهما من القضية، فصوّب الشيخ أبو سعيد بن لب رأي من زعم اشتراط التواتر في قبول القرآن وزاد من تلقاء نفسه أن القرآن هو القراءات السبع، وما خرج عنها فليس بقرآن، وأن من زعم أن القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقوله كفر لأنّه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة. وحجته في ذلك ما وقع لابن الحاجب في كتابه في أصول الفقه وقد وقع مثله أيضاً لأبي المعالي في كتاب البرهان [104 ب] والفقهاء يقولون لا يصلَّى بالشاذ، وأبو عمرو الداني قد وضع كتاباً جمع فيه ما خرج عن قراءات الأئمة السبعة من الطرق المشهورة وسَمَّي ما جَمَع في ذلك الكتاب بالقراءات الشواذ، فتركب له من مجموع ذلك أن ما خرج عن القراءات السبع شاذٌّ وليس بقرآن. فالمطلوب من سيادتكم الفاضلة أن تتأملوا كلام الأئمة في أوجه القراءات وطُرُق الأداء وما وقع للأيمّة القرّاء والنحويين من الطعْن على جملة من أوجه القراءات. إذ لا يكاد أحد من أئمّة القراء والنحويين يسلم من ذلك والطعن على التواتر كفر. ومثل هذا لا يخفي على الأئمة من القراء والنحويين. وأن تجيبيوا على جميع ذلك بما يظهر لكم حتى يظهر وجه المسألة، مأجورين على ذلك، مُعانين بفضل الله تعالى، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فأجاب: الحمد للّه وحده. هذا السؤال حاصله أن بعضهم منع القراءة في الصلاة بقراءة غير قراءة أحد السبعة لأن غيرها شاذ، والشاذ لا تجوز الصلاة به.

وقال: من لوازم تواتر القرآن تواتر وجه أدائه. وأن بعضهم أجاز الصلاة بغير قراءة أحد السبعة إذا كانت موافقه لخط المصحف وصحّت روايتها، وقال: لا يلزم من تواتر القرآن تواتر وجه أدائه، وإن الحاكم بينهما صوّب الأول وردّ الثاني، وزاد أنّ ما خرج عن القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر. فقوله: كفْر لأنه يؤدّي إلى عدم تواتر القرآن جملة. وجوابه أن نقول: القراءة الشاذة تطلق باعتبارين الأول كونها لم يقرأ بها أحد السبعة وهي بلفظ فيه كلمة غير ثابتة في مصحف عثمان المجمَع عليه سواء كان معناها موافقاً لما في المصحف كقراءة عمر: (فامضوا إلى ذكر الله) أو كقراءة ابن مسعود: (ثلاثة أيام متتابعين). وهذا الإطلاق هو ظاهر استعمال الأصوليين والفقهاء. والثاني إطلاقها على ما لم يقرأ بها السبعة من الطرق المشهورة عنهم باعتبار إعراب أو إمالة أو نحو ذلك مما يرجع لكيف النطق بالكلمة مع ثبوتها في مصحف عثمان. وهذا الإطلاق هو ظاهر استعمال القراء. فأما القراءة بالشاذ على المعنى الأول في الصلاة فغير جائزة. ونقل المازري في شرح البرهان الاتفاق على ذلك، وقال في شرح التلقين: تخريج اللخمي عدم إعادة المصلي بها زلة.

وقول شيخنا ابن عبد السلام في شرحه: نقل أبو عمر بن عبد البر في التمهيد عن مالك جواز القراءة بها في الصلاة ابتداء وهْمٌ يعرفه من وقف على كلام أبي عمر في التمهيد.

وأما القراءة بها في غير الصلاة فللشيوخ فيه طريقان الأكثر على منعها، قاله مكي والقاضي إسماعيل. قال عياض: اتفق فقهاء بغداد على استتابة ابن شنبوذ المقري[1] - أحد الأئمة المقرئين بها - مع ابن مجاهد لقراءته وإقرائه لشاذٍّ من الحروف مما ليس في المصحف، وعقدوا عليه بالرجوع عنه والتوبة منه سجلاً. والطريقة الثانية طريقة أبي عمر في التمهيد، قال: روى ابن وهب عن مالك جواز القراءة بها في غير الصلاة، ونحوه قول الأبياري: المشهور من مذهب مالك لا يُقْرأ بها.

---

(1) هو محمد بن أيوب بن شنبوذ، شيخ الإقراء ببغداد. توفي سنة 327 هـ/ 939 م. ترجَمَه الجزري في غاية النهاية 2: 52؛ 56.

وأما القراءة بالشاذ على المعنى الثاني إذا ثبَتَتْ برواية الثقات فلا ينبغي أن يُقْرأ بها ابتداء، وأما بعد الوقوع فالصلاة مجزية لقول القاضي إسماعيل، ودليله قال ما نصه: إنْ جرى شيءٌ من القراءة الشاذة [105 أ] على لسان إنسان من غير قصد، كان له في ذلك سعة إذا لم يكن معناه مخالفاً لخط المصحف المجمع عليه، فقددخل في ذلك في معنى ما جاء أن القرآن أنزل عليه على سبعة أحرف. إذا ثبت هذا فالرد على القارىء المذكور أول مرة قد يخفّف. وأما تكرير ذلك والمشي إليه فالصواب عدمه لأنها قراءة محرّفة حسبما نقله الأبياري في شرح البرهان عن القاضي إسماعيل وقبِلَه منه، وهو ظاهر القبول، وكل أمر الصلاة مجزية به.

لا ينبغي أن يمطّى في الصلاة لإماطته(1) لأنه حينئذ فعْل منافٍ للصلاة بغير تحصيل ما يتوقف صحتها عليه، بل قالوا في دافع المارّ بين يديْ المصلي إن بَعُدَ عن تنحيته لا يمشي إليه. وما قيل من ردّ الراد عليه بلفظ (وجنّات) بالنصب إن كان صريحاً في الرد بقوله بالنصب فصلاته باطلة إلاّ أن يكون لفظ قوله بالنصب سهواً وهو يفيد أن يكون سهواً.

وأما قول الحاكم بينهما: ما خرج عن القراءات السبع فليس بقرآن فمردود بما تقدم من رواية ابن وهب عن مالك، ولا يلزم من قول من قال: لا يُقرأ بها في غير الصلاة مع تسميتها قرآنا لا يفيد كونه إجماعاً عليه في مصحف عثمان، ولا يلزم من صحة نفيه نفيها نفياً مطلقاً ضرورة. والله أعلم وبه التوفيق.

وأما تواتر القراءة بالسبع فهي على وجهين: الأول: ما يرجع لآحاد الكلم في ذواتها: كملك ومالك، ويخدعون ويخادعون ونحو ذلك. الثاني: ما يرجع لكيف النطق بها من إعراب وإمالة وكيفية ووقف ونحو ذلك.

أما الأول فمتواتر لا أعرف فيه نص خلافٍ من كتاب إلاّ ما يؤخذ من كلام الأبياري والداودي حسبما يأتي إن شاء الله تعالى.

---

(1) كذا في أ و ب، وفي ج وردت الجملة مضطربة كثيراً.

وأما الثاني فاختلف فيه متأخرو شيوخنا والمتقدمون. فكان شيخنا الشيخ الفقيه الصالح الضابط المقري الأصولي أبو عبد الله محمد بن سلمة الأنصاري لا يشكّ في تواترها. أخبرني عن بعض شيوخه المقرئين العلماء أنه اجتمع ببعض مدرّسي حاضرة تونس وكانت له دراية بالعربية وأصول الفقه فقال له: القراءات السبع غير متواترة، فقال له الشيخ المقرىء: مَن يقول هذا يموت مذبوحاً، وانفصل عنه ولم يشهده في إجازة كان أتى بها إليه يستشهده فيها. فبعد مدة أصبح ذلك المدرس في منزله مذبوحاً. وأخبرني بذلك الشيخ الفقيه المصنف أبو عبد الله ابن الحباب وقال لي: ذبحه ابن أخيه لأنه كان المحيط بتعصيبه. وكان شيخنا الشيخ الفقيه المصنف القاضي الخطيب الشهير أبو عبد الله بن عبد السلام يقول في المسألة: إذْ أجرى الكلام فيها في عام مجلس تدريسه إنها غير متواترة مستدلاً بأن شرط التواتر استواء الطرفين فيه والوسط. قال: وقراءة السبع تنتهي إلى أبي عمرو الداني. قال: وهذا يقدح في تواترها. ونحوه سمعته أيضاً من الفقيه الصالح أبي العباس بن إدريس فقيه بجاية. وكان جوابي للشيخين منع حصر وقفها على أبي عمرو الداني بل شاركه في ذلك عدد كبير، والخاص به شهرتها به فقط.

وأما المتقدمون فالحاصل بينهم ثلاثة أقاويل: الأول: أنها متواترة نقله الأبياري عن أبي المعالي وأنكره عليه حسبما يأتي. الثاني: أنها [105 ب] متواترة عند طائفة خاصة وهم القرّاء فقط نقله المازري في شرح البرهان وبسط القول فيه. الثالثة: أنها غير متواترة، قاله ابن العربي في كتاب العواصم من القواصم وبسط القول فيه ولم يُهجزْ غيره. وقاله أيضاً الأبياري: واحتجّ بأن قال قول الإمام: وجوه القراءات غير متواترة غير صحيح، إنما المتواتر ما اشتمل عليه المصحف ولم يثبت فيه تعرّض لإعراب إنما ذلك راجع لما تقتضيه العربية مع صحة الإسناد إلى رسول الله ﷺ. هذا نافع قال: أخذتُ قراءتي هذه عن الثقات، ما انفرد به الواحد تركتُه، وما اجتمع فيه اثنان قبلتُه حتى ألَّفْتُ قراءتي هذه وسائر الأئمة. إنما نقل وجوه القراءة من أفراد لا يبلغون عدد التواتر. وسببه أنَّ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يسمعون من النبي ﷺ

القراءة على جهات متعددة مما يسوغ في العربية كما ورد في قراءة عمر وقراءة حكيم بن حزام وقصتهما المشهورة. فكان الصحابة يذهبون في البلاد فيقرىء كل صاحب أهل بلده على حسب ما سمع من رسول الله ﷺ.

فلمَّا كتب عثمان المصحف ولم يتصرف فيه ولا ضبط ولا نقل فكتب المصاحف على ذلك وقيل سبعة وقيل خمسة وبعث إلى كل مصر مصحفاً فبقي أهل كل مصر على ما كانوا يعرفونه ممّا نَقَل إليهم الصاحب الذي كان علّمهم مما يوافق خط المصحف مع الانضباط ولم يشترط إحداث جهة القراءة بالإضافة إلى كل إمام من هؤلاء الأئمة متواترة. فثبت بمجموع ذلك أن المتواتر ما وافَقَ خط المصحف وفُهم معناه على لغة العرب. وأما وجه القراءة فلا يشترط فيه التواتر بحال. وقد قال أئمة العربية قراءة حمزة: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[1] ضعيفة، وكذا قراءة قالون: ﴿وَمَحْيَاىَ﴾[2] بإسكان الياء ضعيفة جداً. وقد روى الداودي حديثاً فيه قراءة الحمد للّه وفيه: ﴿ملك يوم الدين﴾ قال: وهذا حجة أهل المدينة لأنهم يقرؤون: ﴿ملك يوم الدين﴾ بغير ألف. فلو كانت القراءة على غير هذه الجهة متواترة لما احتجّ عليها بالحديث الذي هو خبر واحد.

فإن قيل: قد يختلفون في الحرف الواحد كرواية بعضهم (سارعوا) وروى به غيره: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ﴾[3] قلتُ: محْملها أنه ﷺ قرأها بالوجهين. انتهى كلام الأبياري.

قلت: ظاهره أن الخلاف عنده في (ملك ومالك) حسبما أشرنا إليه أولاً خلاف نقْل ابن الحاجب.

قلتُ: والصواب عندي نقل المازري أنها متواترة عند القراء لا عموماً. والله أعلم وبه التوفيق.

---

(1) القرآن: النساء 1.
(2) القرآن: الأنعام 162.
(3) القرآن: آل عمران 133.

وأما قول الحاكم بينهما من زعم أن القراءات السبع لا يلزم تواترها فقوله كفر. فلا يخفى على من اتقى الله وأنصف فهم ما نقلناه عن هذه الأئمة الثقات وطالع كلام القاضي عياض وغيره من أئمة الدين أنه قول غير صحيح.

هذه مسألة: اتفقوا على عدم التكفير بالخلاف في إثباتها ونفيها، والخلاف في تواتر وجوه القراءات مثله أو أيسر منه، فكيف يصرح فيه بالتكفير؟ وأيضاً على تسليم تواترها عموماً أو خصوصاً ليس علم ذلك من الدين ضرورة ولا موجبات لتكذيب الشارع بحال، وكل ما هذا شأنه فواضح لمن اتقى الله وأنْصَفَ أنه ليس بكفر وإن كان خطأ.

قال الأبياري وغيره [106 أ] ضابط ما يُكفّر به ثلاثة أمور: أحدها: ما يكون نفس اعتقاده كفراً كإنكار الصانع أو صفاته التي لا يكون صانعاً إلاّ بها وحجة النبوات. الثاني: صدور ما لا يقع إلاّ من كافر. الثالث: إنكار ما عُلم من الدين ضرورة لأنه آل إلى تكذيب الشارع. ونحو هذا الضابط ذكر عز الدين في قواعده والقرافي في قواعده وغيرهما.

وأما استدلال من حكم بينهما على كفر ذي القول بعدم لزوم تواتر القراءة بالسبع، وأنه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة فمردود من ثلاثة أوجه. الأول: منع كونه يؤدي إلى ذلك والمنع كاف لأنه لم يأت على كونه يؤدي إلى ذلك بدليل، وليس علم ذلك واضحاً بحيث لا يفتقر لدليل. الثاني: سلّمْنَا عدم الاكتفاء بمجرد المنع لنا دليل قائم على عدم تأديته لذلك وهو أنه يقول: كلما كان حكم ثبوت لمنقول بنقل عدد مختلف لفظ ناقليه مع اتفاقه في المعنى كحكم نقله ذلك العدد متفقاً لفظ قائله لم يكن عدم وجه قراءة السبع لعدم تواترها والملزوم حق، فاللازم كذلك. وبيان حقيقة الملزوم أن ثبوت شهادة أربع في الزنا واثنان في سائر الحقوق مع اختلاف كلماتهم أو بعضها، واتفاقها في المعنى المشهود به كثبوتها متّفقة ألفاظهم. لا أعلم في ذلك خلافاً كما لو قال أحد الأربعة: رأيته حتى وطئها بموضع كذا في وقت كذا على صفة كذا، وقال الثاني: رأيته حتى فعل كذا تعبيراً بما ورد في حديث البخاري وغيَّر غيره

الموضع والوقت والصفة بمرادف لفظ الأول، وكذا الثالث والرابع. فإن حكم قبول شهادتهم كما لو عبّروا بألفاظ متماثلة في ثبوت الظن الموجب للحد، وليس اختلافهم ذلك بالذي يصيّرهم منفردين ويجب حدهم.

وكذلك لو شهد شاهد بطلاق أو حق وشهد معه آخر معبّراً بلفظ مرادف للفظ الأول، فهو كما لو غيّر بلفظ مماثل للأول في ثبوت الطلاق والحق، وليس اختلافهم كذلك بالذي يصيّرهم منفردين ويجب حدّهم[1]. وكذلك لو شهد شاهد بطلاق أو حق وشهد معه آخر فلا يجب طلاق ولا يثبت الحق إلاّ بيمين مدّعيه.

وبيان الملازمة: أنّ المطلوب في القراءات السبع إثبات لفظ مصحف عثمان تواتراً، واختلاف ألفاظ السبعة في تغييرهم عن تلك الكلمات بالرَّوْم والترقيق والتسهيل وأضدادها والإعراب الموافق في المعنى كاختلاف ألفاظ الشهداء في إثبات الزنا والطلاق والحق، بل اختلاف ألفاظ القراء بذلك أخف لأن اختلافهم راجع لاختلاف في صفة الحروف أو في بعض حروف الكلمة الواحدة، واختلاف الشهداء راجع لاختلاف في الكلم بكمالها. فكما أجمعنا على أن اختلاف تلك الألفاظ غير مانع من ثبوت حكم اتفاقاً وهو الظن بثبوت الأمر الموجب للحد والطلاق والحق، وكذا اختلاف ألفاظ السنّة ما ذكر غير مانع من ثبوت حكم ألفاظها وهو ثبوت الحكم بها لثبوت المحكوم له بالتواتر.

الوجه الثالث: أنه لو سلّمنا عدم نهوض هذين الوجهين بما ذكرناه، كان أقل حالاً أنهما مشتبهان يمنعان من أن العلم بأن عدم تواتر وجوه القراءات يوجب عدم تواتر القرآن جملة ضروري من الدين، وجهل ما ليس علمه بها ضرورياً من الدين ليس كفراً بحال.

في العتبية سُئل مالك عن القراءة في المسجد فقال: لم يكن من الأمر القديم وإنما هو شيء أحدث ولن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن أحسن.

---

(1) ثلاث جُمل سقطت من أ.

[106 ب] وفي سماع عيسى بن مالك: **ما يعجبني أن يُقْرأ القرآن إلاّ في** الصلاة والمساجد، لا في الأسواق والطرق.

قلت: رأيتُ بخط ابن بزيزة: قد استمر العمل ببلدنا **على قراءة سبعي** القرآن بالجامع الأعظم بعد صلاة الصبح إلى أول الإشراق، **والقراءة من الزوال** إلى العصر، ومن العصر إلى غروب الشمس أمر دائم معمول **عليه. انتهى** كلامه.

قلت: وأحدث شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ سُبُعَيْن في الجامع بعد **الظهر** وبعد العصر في المقصورة. وكذا أحدث ابن البراء فيها حزباً. وتقدم الكلام على هذه المسألة في الاجتماع للقراءة.

حكى ابن عطية أنه لم يُحفظ عن النبـي ﷺ ولا عن الخلفاء الثلاثة الأول أنهم قرؤوا قط في صلاتهم بسم الله الرحمن الرحيم.

ابن بزيزة: وهذا وهْمٌ والمعتمد عليه في ذلك حديث أنس. وقد اضطربت رواياته وقد خرّج الدارقطني الأحاديث الصحيحة مقتضى أنه كان عليه الصلاة والسلام يقرأ بها في الصلاة وصحّحها. وهو ممن يُعتمد على قوله.

قلت: فيكون حجة لما نقل ابن نافع أنها واجبة، ورُوي عنه استحبابها وإباحتها. والمشهور كراهتها في الفرض لأن الأحاديث بتركها أصحّ سنَداً. وبه قال جمهور العلماء واستمر عليه عمل أهل المدينة. وأما قراءتها في النافلة فحكى ابن رشد فيه روايتين، وفي المدونة الإباحة. وقال المازري: تجري قراءتها على حكم من يقرأ له من القراء السبعة. فمن يراها قال: يقرأ بها، ومن لا فلا.

وأما التعوّذ فلا يُفعل في الفرض ويُتعوّذ في النافلة. وفي المدونة: لم يزل القرّاء يتعوّذون في قيام رمضان إذا قاموا، فظاهره الجهرية. وفي سماع أشهب: كراهة الجهرية في رمضان.

وفي فوائد المجالس: سئل مالك: هل صلاة النوافل في البيوت أحب إليك أم في المساجد؟.

فقال: أمّا في النهار فلم يزل من عمل الناس الصلاة في المسجد يجهرون ويُصلون، وأما الليل ففي البيوت. قال: ويُستحب للذي يصلي بالليل في بيته أن يرفع صوته بالقرآن. وقد كان الناس إذا أرادوا سفراً يتواعدون لقيام القرآن وبيوتهم شتى، فكانت تُسمَع أصواتهم بالقرآن، فأنا أحب ذلك.

وسئل أيضاً عن صلاة النوافل في مسجد رسول الله ﷺ أفيه أحب إليك أم في البيوت؟.

قال: أمّا الغرباء الذين لا يريدون الإقامة ففيه أفضل. ابن رشد: يريد الغرباء الذين لا يُعرفون بالبلد فلا يُذكرون بصلاتهم.

قلت: مثل قوله الطواف للغرباء أفضل من الصلاة بمكة. وهذا عندي يجري على النافلة هل تضاعف الحسنات بها أو لا؟.

وفيه أيضاً أنّ رجلاً قال عند ابن مسعود: إني قرأت القرآن البارحة، فقال: ما يقول؟ فأخبروه بقوله فقال: فأخبروه أن حظه من ذلك الذي تكلم به.

وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عنه عليه الصلاة والسلام قال: (من قرأ القرآن فرأى أن أحداً من خلق الله أعطيَ أفضل مما أعطيَ فقد صغّر ما عظّم الله وعظّم ما صغّر الله).

ولا ينبغي لحامل القرآن أن يجد فيما يجد ولا يحمل في ما يحمل ولكنه يعفو ويصفح لعِزّ القرآن. وفي بعض الطرق: من قرأ القرآن فدخل النار فهو ممن اتخَذ آيات الله هزؤاً. وفي البخاري: كان المسجد لجّة من قول الناس آمين. وفي الترمذي: كان عليه الصلاة والسلام [107 أ] لما فرغ من قراءة الفاتحة يقول آمين حتى يسمع من في الصف. ومن حديث وائل بن حجر أنه عليه الصلاة والسلام لمّا فرغ من قراءة الفاتحة[1] قال: آمين، يرفع بها صوته.

قلت: اختلف في حكم آمين فقيل: سُنّة وقيل: فضيلة، حكاهما في المقدمات. وفيها أربع لغات المدّ والقصْر والتشديد والتخفيف. ومعناه:

---

(1) جملتان سقطتا من ب.

«استجَبْ لنا»، وقيل إنه اسم من أسماء الله تعالى. **ولا خلاف في المأموم أنه** يؤمّن، واختلف في الإمام في الجهرية على ثلاثة أقوال ثالثها التخيير، وهل يسرّ بها أو يجهر؟ الثلاثة الأقوال وظاهر الأحاديث الجهر بها ـ كما تقدم ـ للإمام والمأموم وظاهره أن إخفاء المأموم أفضل كسائر الأذكار، وتقدم إذا جهر بها.

رأيتُ بخط ابن بزيزة عن بعض العلماء قال: في سورة البقرة ألف أمْرٍ وألف نهْي وألف حكم وألف خَبر. ولذلك أقام ابن عمر يتفقّه فيها ويتعلّمها ثمان سنين. وحكى القرطبي في سورة الواقعة أن الإنسان إذا بذر الزرع في الأرض يستحب له أن يتعوذ ويقرأ آية: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ﴾[1] إلى آخرها ثم يقول الله الزارع والمنبت والمبلغ: اللهم صلِّ على محمد وارزقنا ثمره وجنبنا ضره واجعلنا لأنعمك من الشاكرين. ويقال: إن هذا أمان لذلك الزرع من جميع الآفات الدود والجراد وغير ذلك. سمعناه من ثقة وجُرب فوُجد كذلك.

ولما عرف الخطيب في تاريخ بغداد بزياد بن عبد الله بن علاثة[2] حكى من طريقه عن جابر بن عبد الله وأنس قالا: كان رسول الله ﷺ يدعو على الجراد: (اللهم اقتل كباره وأهلك صغاره وأفسد بيضه وأقطع دابره وأصرفه عن معاشنا ورزقنا) فقال رجل: يا رسول الله تدعو على جند من أجناد الله بقطع دابره؟ فقال رسول الله ﷺ: (إنما الجراد نثرة حوت في البحر) قال زياد: فحدثني مَن رأى الحوت ينثره.

ابن رشد: في البيان والعتبية التزام القراءة في المسجد بعد صلاة أو على وجه مخصوص فمكروه. وفي العتبية عن مالك جواز إحصاء الآي في النفل. ابن رشد: لأنه قد نذرها أو نواها ودخل في الصلاة على مذهب من يراه، وإلاّ فلا وجه لإحصائها إذا تعايا القارىء في الصلاة، فأرجو أن لا يكون بتعوذه من الشيطان بأس، ويجوز الركوع أو يبدأ بسورة غيرها واستحبه.

ابن القاسم: يُستحب أن تكون الركعة الثانية في الظهر أطول من الأولى. وعن ابن حبيب وأبي يوسف الاختيار تساويهما فيه وفي الصبح، وكذا قيل: إن

---

(1) القرآن: الواقعة 63.

(2) بالأصول ورد علاية. والاصلاح من تقريب التهذيب لابن حجر ص 220.

العصر كالمغرب وهو قول ابن حبيب، وقيل كالعشاء الآخرة.

وسئل ابن أبي زيد عمن كان يشرب المسكر ثم تاب هل يعيد ما صلى قبل ذلك؟.

فأجاب: إن صلى وهو سكران أو به من السكر ما يشغله فإنه يعيد، وإن لم يكن به ذلك وهو في ثوبه ومعه علم من ذلك أعاد الصلاة أبداً في قول ابن القاسم.

قلت: وسكت عمّن إذا شربه ولم يسكر وصلى حينئذ. وأحفظ عن كتاب أنه يعيد أبداً. ووجّهه التونسي بأنه حامل للنجاسة اختياراً. وأعرف لأبي حفص العطار أنه يعيد في الوقت خاصة ومن يرى طهارته وهو سعيد بن الحداد يقول: لا إعادة عليه.

وسئل عمن له دار [107 ب] بجوار المسجد وليس في الحارة أعلم منه، فقال أهل الحارة له: لا تؤم حتى تلتزم قراءة بسم الله الرحمن الرحيم وتسلّم تسليمتين فأراد لزوم داره، فهل يؤم أفضل أم يلزم بيته؟.

فأجاب: ما أمر به قد اختلف العلماء به، وعمارة المسجد أوْلَى به.

وسئل عمن فرط في صلوات كثيرة سفراً وحضراً ولا يدري عدة السفر ولا إحداها قبل صاحبتها.

فأجاب: ينظر إلى أقلّ ما يوقنه من صلاة السفر فيصليها سفراً، ثم يصلي ما يتذكر من صلاة الحضر، ثم يعيد السفرية التي بدأ بهن.

وسئل اللخمي عمن دخل في الفريضة فيعرض له من حديث النفس ما لا يكاد يسلم منه البشر وربما كان في جلّ صلاته، فهل تبطل بذلك أم لا؟ وهل يراعى كثرته من قلته؟ وما حدّ الكثرة من القلّة.

فأجاب: حديث النفس ما لا ينفك الناس عنه، ومن عرض له ذلك على المعتاد أو زيادة يسيرة فلا شيء عليه، وإن كثر أعاد صلاته في الوقت. وإن كان لا يدري كيف صلى مما استغرقه من ذلك أعاد في الوقت وبعده.

قلت: تقدم نحو هذا في من أصابه حقن أو قرقرة يشغلانه عن الحضور في الصلاة، وأنه إن شغله عن الفرائض بطلتْ. وعن السنن يعيد في الوقت، وعن الفضائل والهيئات لا إعادة. وهذه المسألة كذلك. وحديث أن الرجل ليصلي الصلاة أصل في ذلك. وهذا ما لم يكثر عليه ولا يستطيع ضبط نفسه فيسقط حينئذ كالموسوس في الصلاة. وانظر ما حكاه المازري عن أبي حنيفة في هذا.

نذكر مسائل من الصلاة وقعت في بعض فتاوى الإفريقيين المتأخرين:

فمن ذلك مسألة من شرع في السلام بعد سلام الإمام فكبّر الإمام تكبير العيد بعد السلام فترك بقية السلام حتى كبّر مع الإمام الثلاث تكبيرات ثم سلم، قال: يعيد الصلاة أبداً.

قلت: يريد لأنه تكلم بلفظ السلام جاهلاً قبل تمام الصلاة فبطلت من هذه لجهة. ولو كبّر معه قبْل أن يلفظ بشيء من سلامه لأجْزَأه لأنه زيادة ذكر ولكنه من باب تأخيره السلام عقب سلام الإمام، وكما قال ابن عبد الحكم: إذا اشتغل بالتشهد بعد سلام الإمام فإنه يكره وتصح صلاته.

مسألة في من سجد وهو ساهٍ عن الركوع فلمَّا ذكّر رجع لمحل الركوع. ففيها قولان.

قلت: ذكرها عبد الحق واللخمي في مسألة إذا خرَّ للسجود من قيام وهو يجري على الخلاف في الحركات إلى الأركان، هل هي واجبة لنفسها أو لغيرها؟ والمشهور الأول خلافاً لابن حبيب.

مسألة: في من شك عند السلام هل هو في الشفع أو في الوتر. يسلم ويسجد بعد السلام ويقوم يأتي بالوتر ولا يسجد بعد السلام.

قلت: فيها تأويلان على المدونة، هل يسجد قبل أو بعد؟ حكاهما عبد الحق عن كتاب ابن المواز وتأويل المدونة.

مسألة: ومن سلم في نافلة ودخل في أخرى ثم ذكر سجدة من الأولى

يرجع لإصلاحها ما لم يعقد ركعة من الثانية.

قلت: لأن النافلة مع مثلها كالفريضة مع مثلها، وأنواعها أربعة هاتان اثنتان منها. وفيها تفصيل وخلاف ينظر في المطوّلات.

مسألة: تلقي المعاياة وهو رجل صحت صلاته ولم يقرأ [108 أ] هو فيها ولا قرىء عليه متى أدرك الإمام وهو راكع في الأولى من الصبح مثلاً فصلاها معه ليسجد فيها ثم رعف فغسل الدم ثم رجع فوجده بعد أن رجع راكعاً في الثانية فصَلاّها معه وسلّم مع الإمام وأجزأه.

قلت: يعني أن الإمام ناب عنه في القراءة وهو لم يدرك منها شيئاً فتجزيه ولو على مذهب الشافعية الذين يجعلون القراءة على المأموم فرضاً، إذ الإجماع انعقد على هذه إذا لم تمكنه القراءة حتى ركع الإمام، إن كانوا قائلين ببناء الراعف.

مسألة: المسمع أطلق السلام بلفظ: «السلام عليكم» بغير تحريف، صلاة من سمعه تامة وفي صلاته قولان.

قلت: من جعله كالإمام في أحكامه ينبغي أن يجري على ذلك على مذهب من يرى الارتباط.

مسألة: في من قام يقضي ركعتين فاته الإمام بهما فدخل رجل فاقتدى به فيهما، صلاته باطلة.

قلت: تقدم معناها.

مسألة: في من يبدل الضاد من المغضوب طاء مهملة كما يفعله بعض البربر ـ وهو لسانه ـ صحتْ صلاته. وفي الاقتداء به قولان.

قلت: يتخرّجان على مسألة من يبدل الضاد ظاء أو الألكن للضرورة ففي كراهتها معه قولان.

مسألة: ذكر صلاة معينة لا يدري يومها فالمشهور يصليها مرة فقط. وعلى قول ابن حبيب: يصلي جميع أيام الجمعة وهو أحد الأقوال إذا نذر يوماً من

الجمعة يصومه معيناً ونسيه وثالثها فيها يصلي آخر يوم من الجمعة.

مسألة: في مسافر أدرك الأخيرتين من صلاة الحضري فأحرم وسلّم معه عامداً. الجاري على مذهب ابن القاسم البطلان وعلى مذهب أشهب الصحة، قال: وعندي أنه إن دخل بنية القصر أجزأه وإن دخل بنية الإتمام لم تجزه.

مسألة: من أحرم بعد أن رفع الإمام رأسه من أولى الجمعة فأحدث فاستخلفه فالحكم أن يقدّم غيره. فإن ائتمّوا به بطلت على الجميع، وكذا لو أتموا هم لأنفسهم تلك الركعة لأنهم صلوها بغير إمام.

قلت: ويجري على الخلاف: هل الجمعة من شرطها الجماعة والإمام وأومأ إلى السلام أو إلى الركعة أو مطلقاً فينظر في المطولات.

مسألة: في من هو في الصلاة وفأر خرج من مخرجه، صلاته صحيحة. ومعناه خرج من غاره.

وكذا مسألة أحدث في صلاته عمداً ولا يعيد لأنه طفل صغير.

مسألة: في من أحرم مع الإمام وساعة وضع يديه على ركبتيه رفع إمامه، فعن ابن القاسم يُعتدّ بها خلافاً لسحنون، لأنه ترك الطمأنينة وفي شرطيتها خلاف.

مسألة: أدرك تشهد الجمعة فأحرم بنية الظهر ثم ذكر الإمام سجدة من الأولى فصلّاها وصلّاها معه هذا المأموم وأتى بركعة وسلم من جمعة، بَطَلَتْ صلاته وكذا لو أتمها ظهراً، لاختلاف النية.

قلت: تجري على مسألة من دخل خلف الإمام يوم الجمعة يظنه يوم الخميس، وخلافها مشهور، ولكن مذهب المدونة كما ذكر في الأولى وفي الثانية نظر، على مسألة من دخل يظنه يوم الجمعة فإذا هو يوم الخميس لأنّ هنا كمال الظهر أربعاً وتلك بنى عليها جمعة بنية الظهر والخلاف مبني على الجمعة بدلاً من الظهر والعكس أولَى.

مسألة: في من عليه [108 ب] دين العمر فكان يصلي مع كل صلاة

خمسة أيام، فبعد صلاة العشاء الآخرة تذكر عضواً من أعضاء الوضوء فقدر الصلوات التي صلاها مائة وثلاثين صلاة خمسة حاضرة والبقية منسية فيعيد ثلاثين صلاة خمساً وقتية وخمساً وعشرين منسية وتبرأ بها الذمة.

قلت: لأنه حصل الشك في الصلوات الوقتية كلها فيعيد، وصلاة خمسة أيام مقابل الصلاة للواحدة التي ترك بعض الوضوء لها فيعيدها وبقية الصلوات محققة أنه أتى بها كاملة الطهارة، والله أعلم.

مسألة: في من وجد الإمام راكعاً فكبّر للإحرام فما أتمه حتى رفع الإمام فاعتقد التصوير، فصور الرّكوع ولحقه في السجود فلما كان عند إطلاق الإمام قال له رجل بعده: لا تكفيك، فقام وأتى بركعة فاختلف الشيوخ، فمنهم من قال بصحتها ومنهم من أفتي ببطلانها.

قلت: يتخرّج على من زاد في صلاته معتقداً أنه يباح له جهلاً.

واختلف في الجاهل في العبادات ومن قام يقضي والإمام لم يسلم فالمشهور لا يجزىء، وعن ابن نافع يجزىء، ابن رشد: وهو شذوذ.

مسألة: في من ذكر عند السلام ثلاث سجدات وأمّ القرآن من التي جلس منها يأتي بركعة ويسلّم على نافلة.

قلت: لأن الثلاث الأول بطلت لاحتمال أن تكون الثلاث سجدات من الثلاث ركعات الأول وقد تعذر تلفيقها واستدراكها بالركوع في الرابعة، وبطلت الرابعة بنسيان أمّ القرآن منها على القول إنه يتمادى ويعيد فليأت بركعة ويسلم على نافلة. وفي المسألة كلام وتطويل ينظر في المطولات.

مسألة: في من عليه صلاة سفريّة قضاها حضريّة فالمشهور الإعادة وقيل لا إعادة.

قلت: إن كان فعل ذلك نسياناً فالمعروف لا إعادة، وإن فعله عمداً فالمشهور كذلك، ويتخرّج على القول بأن القصر فَرَضَ الإعادة مطلقاً، والمشهور أن الفراغ منها خروج لوقتها.

مسألة: من رفع قبل إمامه ورفع الإمام بعده ثم أحدث فاستخلف، صلاته صحيحة.

قلت: لأنه اعتدّ بها. وعلى القول ببطلانها لا يقتدي به فيها.

مسألة: من ذكر عند السلام أنها خامسة وشك في سجدة مُبْهَمة، ما يعلم من أيّ ركعة هي، فيأتي بركعة ولا يسجد. واتفق فيها ابن القاسم وأشهب.

قلت: هذا بيّنٌ على القول إنها تحول ولا تنوب، وعلى القول إنها تنوب فقد يقال إنه يلتقط سجدة وتجزيه لأنها إنْ كانت منها فقد صحّحها وإن كانت من غيرها فهي تقوم مقامها ويسجد قبل السلام. وعلى من يقول إنها تحول ولا تنوب فقد يتخرَّج على القولين معاً على تخريج المدارك، وهو عدم تعيين القائلين، والله أعلم.

مسألة: في من أدرك الثانية من صلاة الجمعة فبعد إحرامه أحدث الإمام فاستخلفه فصلاها بالقوم ثم قضي لنفسه الثانية وسلّم ثم ذكر سجدة من الركعة التي استخلف عليها فلا جمعة له أسقطها القِدَم أم لا؟ فيقوم فيقضي هذه الركعة ولا يتبعونه فيها ويسلم بهم ويسجد للسهو بهم، وتتمّ جُمعتهم[109 أ] ويعيد صلاته أربعاً.

قلت: إن لم يسقطوها هم فبَيّنٌ ويصير هو كأنه صلى الجمعة كلها وحده، وهم حصلوها بإمام لتحصيلهم الركعة الأولى مع الإمام والثانية مع هذا، على القول بأنها تجزيهم إذا فعلوها في نفس صلاة الإمام. ومذهب سحنون أنها لا تجزيهم، فعليه يستخلفون مَن يُتِمّ بهم ولا ينتظرونه. ولو كانت المسألة بحالها فرجع الأول فقال: أسقطتُ سجدة من الأولى بطلت على الجميع فيلتقط القوم سجدة فتتم لهم ركعة المستخلف ويأتون بأخرى ويسلّمون ويسجدون للسهو، ويأتي المستخلف بركعة أخرى فتتم للجميع ركعتان نافلة، فيصلون صلاة الجمعة وتجزيهم الخطبة، إلاّ أن يبعد جداً فيعيدونها.

مسألة: إذا كبّر للركوع دون الإحرام، ويطمع إذا رفع رأسه أنْ يكبّر

للإحرام ويركع ويظهر راكعاً قبل رفع الإمام رأسه، قطع بسلام وكبّر للإحرام وأجزأه.

قلت: هذا بيّن على القول بأن التمادي استحباباً والإعادة استحباباً. إنما قال ابن الجلاب: هو على ظاهر المدوّنة أنّ التمادي إيجاباً والإعادة استحباباً[1] فقد قال: يتمّ معه مطلقاً إلاّ أن يراعي الخلاف فيدرك الصلاة متفقاً عليها، فقد يكون له وجه.

مسألة: في من صلى الظهر بثوب نجس ساهياً ثم لبس ثوباً طاهراً وصلاها ناسياً لفعله الأول أعادها به ثالثة على مذهب ابن القاسم.

قلت: لأن القائل بعدم الرفض وعلى صحة الرفض وهي رواية المدنيين عن مالك. فقد يقال هذا بالإجزاء ويحتمل نفْيُه لأنه لم يعتقد رفض الأولى فلا يزال مطلوباً بالإعادة.

مسألة: في من اغتسل للجنابة ثم سافر فكان يصلي بالتّيمّم لموجبه ثم ذكر لمعة من غسل تلك الجنابة، إن كان الماء قريباً استدرك غسلها وصح غسل الجنابة وأعاد جميع ما صلى في السفر، وإن بَعُدَ الماء أعاد مع ذلك غسل الجنابة.

قلت: هذا بَيّن أن نيّة تيمّم الوضوء لا تنوب عن تيمّم الجنابة، وعلى القول بالإجزاء لاتحاد الموجب فقد يقال إن صلاته تجزيه، والمشهور الأول.

مسألة: إذا أقيمت صلاة الصبح فذكر الإمام أنه لم يصل الوتر فإنه يُسكت المؤذن ويركع ثم يقيم ثانية.

قلت: ولو كان مأموماً خرج وركع ثم رجع للصلاة وإن خفّ صلاّه على ما تقدم للسيوري في ركعة الفجر، وهذا على القول بقطعه للصلاة إن ذكره فيها، فيكون أخروياً، وعلى عدم القطع فيكون الحكم كذلك. ولا يتخرّج على مسألة من ذكر صلاة بعد أن أخذه حكم الإمام، فقد قيل في هذه يصلي مع

---

(1) جملة سقطت من أ.

الإمام ثم يصلي المنسية ويعيد هذه لأنّ المنسية[1] تُستدرك، بخلاف الوتر، ويلزم القائلين بإعادة الوتر بعد الصبح ما لم تأت الليلة المقبلة ووترها أن يكون كذلك، وليس هو المذهب.

مسألة: هو في تشهّد الوتر ذكر أنه لم يقرأ أمّ القرآن فيأتي بركعة ويسلم عن شفع ويعيد الوتر.

قلت: هذا بَيّنٌ على مذهب الأبياني، وعلى المشهور يسجد قبل وتجزيه لأن أمّ القرآن في ما سوى الفرائض منه تجبر بالسجود على ما نص عليه ابن محرز وغيره. وحكى هو هذا القول بعد هذا، وزاد قولين: أحدهما يُلغِي هذه الركعة ويأتي بركعة أخرى وتجزيه وتْراً، والثاني يأتي بركعة ويسلم عن نافلة، ويأتي بالشفع والوتر بعد ذلك.

مسألة: [109 ب] في من قام إلى خامسة وهو إمام فسبحوا به فأبى أن يرجع فقام إلى السادسة فسبّحوا به فأبى أيضاً. قيل: يسلمون ولا ينتظرونه، وقيل: ينتظرونه ويسلمون لسلامه.

مسألة: في الإمام يُحدث عند إطلاق السلام. فعن ابن القاسم إذا سلم بالجماعة فإنها تجزيهم.

قلت: أخذَ من أنّ السلام من الفريضة سنة. وتعقّبه ابن زرقون والمازري وغيرهما، فينظر في كتبهم.

مسألة: إذا ظن أن الإمام سلّم فقام يقضي ثم تبيّن خلافه ففيها ثلاثة أقوال مشهورة، وتفصيلٌ في وقت الذكر. فعلى القول بالسجود قبل السلام إذا تركه ولم يسجد البتة حتى طال، فعن ابن مسلمة تبطل صلاته لأنه كَمَنْ ترك الجلسة الوسطى وترك أمّ القرآن.

قلت: هذا بيّن إن ركع عقب سلام الإمام وقام من اثنتين، وإن لم يكن كذلك فالصواب أنه إنما نقص القيام الذي فعله في نفس صلاة الإمام على هذا

---

(1) أربع كلمات سقطت من ب.

القول، ويسجد له فقط. فإن لم يفعل صحت صلاته على المشهور، كمن سلم قبل إتمام الصلاة ثم ذكر بالقرب فرجع، ولم يكبّر ولم يجلس فأتم صلاته، فالمشهور الصحة خلافاً لأحمد بن خالد وكتاب الطليطلي على ما نقل ابن رشد وابن زرقون وغيرهما، والله أعلم.

مسألة: إمام أحدث في الرابعة بعد القراءة وقبل الركوع فأتم بهم وسلم. فعن ابن أبي زيد: تصح صلاة الجماعة لأن الإمام لا يحمل عن المأموم إلاّ قراءة القرآن وماسوى ذلك يجب على كل واحد من المأمومين.

قلت: هذا جار على قول أشهب: إن الإمام إذا أحدث في أثناء الصلاة فأتمّ بهم عامداً أو جاهلاً أو مستحيياً تصح صلاتهم، وأما على المشهور فصلاتهم باطلة. وقد يتخرّج على المسألة السابقة صحة صلاتهم على قول ابن القاسم في السلام، لا سيما على ما تأوّل ابن زرقون عليه الرواية أنهم بمنزلة من أتمّ الصلاة بغير إمام ولا يضرهم اتباعهم له ويكون كالعدم، فلهذا وجه أيضاً.

مسألة: من سلّم قبل إمامه بطلت صلاته. وقيل: تصح في مسائل، مثل صلاة الخوف، وصلاة السفر ـ على قول ـ والراعف في غير الجمعة.

مسألة: في من أقام على نفسه وصلى ركعة ثم دخلت الجماعة فأحرموا فأحدث فاستخلف واحداً منهم ثم قال: تركتُ سجدة من الأولى، فقيل: يتمّون سجدة ولا يزالون مسبوقين، وقيل: يتمادون على صلاتهم وتكون هذه أول صلاتهم.

قلت: على الأول لا يضر اتباعهم لهذا المستخلف إذ جميعهم لا يعتد بها، بخلاف ما لو استخلف من لا يعتد بها ففيه قولان، والمشهور أنه لا يُقتدى به.

مسألة: من خرّ من ركوعه ولم يرجع فعن ابن القاسم: لا يُعتدّ بتلك الركعة، وعن مالك: يتمادى ويعيد وعن سحنون: لا إعادة عليه، وعلى الأول قال ابن الموّاز: يرجع، مُحْدَوْدِباً ولا يقوم فإن فعل بطلت، وإن لم يفعل صحّت وسجد بعد أن كان وحده.

قلت: وأعرف فيها قولين آخرين؛ أنه يرجع في مسألة إذا ذكر بعد أن سجد واحدة أو اثنتين هل يرجع قائماً أو محدَوْدباً. وهذا يجري على الخلاف في الرفع والطمأنينة هل هما سنّتان أو فريضتان؟.

مسألة: إذا ذكر[1] الإمام سجدة فرجع إليها وقد فعَلَها المأمومون، فعن ابن القاسم: لا يرجعون معه، وعن غيره: أنهم يعيدونها معه، واستحب له ابن القاسم إعادة الصلاة.

قلت: تقدمت الإشارة إليها.

مسألة: إذا ذهل المأموم عن السجدة في الأخيرة حتى سلّم الإمام. فعن ابن القاسم يأتي بركعة والسلام حائل للإصلاح، وعن أشهب يصلحها وتجزيه والسلام ليس بحائل.

مسألة: في مسبوق قام يقضي بعد سلام الإمام ثم ذكر الإمام سجوداً بعد السلام فرجع المأموم [110 أ] بعد اعتداله قائماً فبجلوسه بطلت صلاته، وعن عيسى: إذا رجع جاهلاً صحت صلاته.

قلت: وخرّج على إذا اتّبعه في السجود البعدي قبل القضاء كما قال سفيان، وفيها القولان لابن القاسم، واختار من أدركناه صحة صلاته للخلاف فيها.

مسألة: من صلى المغرب في بيته فخرج ودخل مع الإمام فيها ناسياً لفعله، ثم ذكر في أثناء هذه الركعة أو سجدة من الأولى، فعن أشهب تصح صلاته.

قلت: إن كان دخوله في هذه الصلاة بعد أن طال الزمان فقول أشهب واضح، وإن كان في زمن إمكان إصلاح الأولى، ففيه نظر على ما ثبت في الأصول.

---

(1) سبع جمل سقطت من أ.

مسألة: في من أيقن بالوضوء وشك في الحدث فذكر وهو في أثناء الصلاة، فحكى ابن رشد عن ابن القصار أنها تجزيه وتوضأ لما يستقبل، وكذا لو ذكر بعدما كمّل الصلاة.

قلت: هذا أحد أقوال المسألة، الفرق بين أن يذكر في الصلاة أو قبلها، وفي المسألة طريقان: قولان لابن رشد والمازري وغيرهما، وستة أقوال انظرها من كلام اللخمي وابن بشير وابن العربي.

مسألة: في من سلّم من ثلاث وجلس على واحدة ثم ذكر سجدة مبهمة لا يدري محلّها، رجع بنية وتكبير وسجدة واحدة وجلس، فإذا لم يأتِهِ يقين أتى بركعتين وسجد قبل السلام.

مسألة: في من صلى المغرب في بيته ثم خرج فدخل مع الإمام ناسياً لصلاته فصلى معه ركعتين، وأحدث الإمام فاستخلفه على الركعة فصلاها، ثم ذكر أنه كان صلى وهو في التشهد، وذكر سجدة لا يدري من هذه أو من الأولى، فيسلم وينصرف. وأمّا المأمومون فإن تحققوا أنه لم يسقط من الركعة التي استخلف عليها شيئاً فلا سجود عليهم، وإن شكوا سجدوها وأتموا الصلاة، سجدوا بعد السلام وأعادوا أفذاذاً، فإن كان ترك السجدة من الصلاة الأولى فهذه فرضه، فلهذا سلموا معه وإن كانت من الثانية فهي نافلة في حقه، فلذلك أعادوا الصلاة.

مسألة: في من بقي راكعاً غافلاً حتى سجد الإمام وجلس، وقام إلى الثالثة، فعلى قول ابن القاسم يرقّع بنية الإلغاء، فإذا سلّم الإمام أتى بهذه الركعة. وعلى قول أشهب يصور ويلحقه. وهي تجري على الخلاف في عقد الركعة هل رفع الرأس منها أو وضع اليدين على الركبتين.

قلت: تقدم أن ابن رشد أفتى في هذه على مذهب ابن القاسم أنه يصور، ما لم يعقد عليه الركعة التي تليها، كقول أشهب، والمسألة مختلف فيها عنده، إذا غفل عن الركوع جملة.

مسألة: في من أحرم مع الإمام وهو راكع ثم شك هل اطمأنّ قبل رفع الإمام أم لا؟ ففيها أربعة أقوال: يرفع بنيّة الإلغاء ويتم ولا يُعتدّ بها، وقيل: يرفع ويقطع، وقيل: يتمادى ويعيد الصلاة، وقيل: يبقى مُحْدَوْدَباً قدر الطمأنينة.

قلت: تقدمت الثلاثة الأُوَل، وفي وجود الرابع نظر.

مسألة: في من صلى الظهر وعقد الرابعة ذكر أنه أسقط سجدة من الثانية، يأتي بركعة بأمّ القرآن فقط ويسجد بعد السلام. وقيل: يعيد الصلاة لكثرة السهو.

قلت: لم يذكر هل يأتي بالركعتين بأمّ القرآن وسورة أو بأمّ القرآن فقط؟ [110 ب] فإن كان الأول فالسجود بعد السلام بيّن إذا حصلت الزيادة، ولا يتوهم نقص السورة، وإنْ كان الثاني فالصواب أن يسجد قبل السلام، إذ قد يكون النقص من الأوليْين، أو من إحداهما. فإن كان الأول فقد أسقط السورة التي مع أمّ القرآن، وإن كان الثاني فقد أسقط السورة من إحداهما، والجلوس في محلّه، والله أعلم.

مسألة: شك في تكبيرة الإحرام وهو إمام، أو توهّمها: فعن ابن القاسم يقطع ويقطعون، وعن عبد الملك يتمادى ويسألهم، فإن أخبروه أنه أتى به صحّت للجميع وإلاّ بطلت. وكذلك إذا ذكر النية أو شك فيها، وإذا قَهْقَهَ في صلاته، والذاكر صلاة وهو في صلاة، وكذا إذا أمّ في صلاة ثم ذكر فيها أنه كان صلاها.

مسألة: من نسي السلام من النافلة حتى طال، في النوادر: يسجد وتجزيه.

قلت: وهذا على أن السجود ينوب عنه في مسألة: إذا صلى النافلة أربعاً وعلى أنه فرض وأن السجود لترك الجلوس فلا سجود هنا وقد مضى إصلاحها، وقد قطعت عليه، والله أعلم.

مسألة: في من ركع في ثانية الصبح قبل القنوت ثم رفع وقَنَت، ثم ركع ورفع ساهياً، ثم ذكر هذا النسيان.

فعن ابن القاسم يقرأ ويركع ويأتي ببقية صلاته ويسجد بعد السلام، والقول الثاني يسجد ولا يقرأ ولا يركع.

مسألة: مَنْ لم يدرك إلاّ التشهد مع الإمام. فعن ابن القاسم لا يسجد مع الإمام قبل ولا بعد. وعن سحنون يسجد قبل خاصة.

قلت: فإن سجد بعد على الأول بطلت صلاته. ويتخرّج عندي على مسألة إذا سجد معه البعدي قبل القضاء، وقد مرتْ قريباً.

مسألة: شك في الجلوس الوسط فالمشهور يسجد قبل القضاء وقيل يعيد. وعن ابن الطلاع إن سجد قبل أبطل وإن لم يسجد بعد أبطل.

قلت: لا أعرف هذا الخلاف إلا إذا شك في النقص أو شك في الزيادة بالإطلاق ولا يعيد الجلوس الوسط.

مسألة: رجل في ثالث ركعة نسي سجدة من الأولى والركوع من الثانية يرجع للأرض ويسجد سجدة وتصح بيده ركعة فقط.

قلت: مسألة المدونة نسي جميع السجودين لا سجدة واحدة ولهذا في المدونة يخِرّ لهما من قيام بخلاف السجدة الواحدة. وأحْفظ للّخمي في السجدة الواحدة خلافاً، وكذا خرج الخلاف في مسألة المدونة وإن كان للنظر يجزي سجود الثانية للأولى، فانظر.

مسألة: في من اغتسل للجنابة وصلى الصبح ثم فعل بقية صلاة اليوم كل واحدة بوضوء وجب عليه ثم ذكر لمعة من الغسل في أعضاء الوضوء، أيُعيد الصبح وجوباً ويعيد المغرب والعشاء في الوقت للترتيب؟.

مسألة: في المسبوق إذا قام للقضاء قولان هل حكمه كالفذ أو كمأموم؟.

قلت: فائدة: إذا دخل عليه سهو فيما يقضيه لنفسه ونحو ذلك يجري على القولين.

مسألة: رجل في ثالث ركعة ذكر أمّ القرآن من الأولى وسجدة من الثانية، يرجع جالساً ويسجد بعد السلام.

قلت: هذا على أن أمّ القرآن سنة في ركعة واحدة والذي قبله على رواية التمادي فيها والإعادة، وعلى رواية الإلغاء يصلح هذه الركعة وتكون أول صلاته، ويلغي الأولى ويسجد بعد السلام لأنها محض زيادة.

مسألة: من ترك الجلوس [111 أ] الوسط متعمداً المشهور **لا** سجود عليه، وهل تبطل صلاته أو تصح؟ قولان. وأفتي ابن قدّاح بالبطلان كما يأتي من كلام ابن عبد البر.

قلت: ويتخرج فيها بقية أقوال ترك السنن عمداً، ويقتضي أن الخلاف فيها سواء اتّحدتْ أو تعددتْ لظاهر كلام ابن الحاجب. وفي الاستذكار لابن عبد البر: أجمع العلماء أنّ من ترك الجلوس الوسط متعمداً صلاته باطلة، وهذا خلاف النقل الأول وإن ترك السنن أو السنة عمداً أخفّ من تركها سهواً. وفي هذا النقل نظر؛ إن كان وجد في المذهب من الروايات ما يساعده وإلاّ فنقْل ابن عبد البر أصحّ وأن الخلاف إنما هو في السنة الواحدة لا السنن، والله أعلم.

مسألة: في من هو في الشفع فسها لم يسلّم حتى عقد الثالثة ونوى بها الوتر، صلاته صحيحة.

قلت: هذا بيّن على أنّ السلام يجزي منه السجود ويسجد هنا، وعلى عدم إجزاء السجود عنه ففي النوادر من رواية على من لم يسلّم من شفعه حتى قام رجع ما لم يركع فإن ركع تمادى وأجزأه. وقال أشهب: إن رفع رأسه أتمّ الثانية وسجد يريد قبل سلامه، وقال سحنون: إن سها مضى على وتره أو أتمّ أربعاً وسجد(1) لسهوه، يريد قبلُ ـ على قول ابن القاسم ـ ثم أوتر.

وفي النوادر أيضاً: من ذكر في تشهد وتره سجدة لا يدري منه أو من إحدى ركعتي شفعه، فإن تقدم له شفعٌ سجد سجدة وتشهد وسلم وسجد بعد وأجزأه وإلاّ سجد لهذه وشفعها وسجد بعد وأوتر ولو تيقّنها من بعد الشفع، ومن لم يتقدم له شفع غيره شفع هذه ثم أوتر وإلاّ سلّم وأجزأه. ولو ذكر الفاتحة

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

ولم يدر منه أو من شفعه سجد قبل وأعاد شفعه ووتره. ولو كان ذكر سجدة سجدها وتشهد وسلم وسجد لسهوه وأعاد شفعه ووتره ولو تقدمت له أشفاع. أبو محمد: يريد في المسألة الأولى فله أن لا يعيد إلا الوتر ولو شفع هذا الوتر ثم أوتر أجزأه، واخترت الأولى لكراهة مالك لمن أحرم على وترٍ أن يشفعه. انتهى كلامه.

وفي سماع ابن القاسم: من أوتر ثم ذكر أنه كان أوتر شفعه، ابن رشد: يريد إن كان بالقرب. أبو محمد: قال المغيرة: ويسجد بعد، يريد لأنه جلس فيه ولو تكلم بعدُ ـ ما لم يطل ـ فيجزيه وتره الأول.

مسألة: من شك في تشهده هل هو في العشاء الآخرة أو الشفع والوتر وسلم بنيّة العشاء الآخرة ويشفع ويوتر.

مسألة: من صلى بثوب حرير أعاد في الوقت مطلقاً في العمد والجهل والسهو، وعن ابن حبيب: لا إعادة عليه مطلقاً، وعن أشهب: إن كان وحده أعاد في الوقت وإن كان معه غيره فلا إعادة، وعن ابن حبيب: إن كان عليه ما يستره فلا إعادة وإلا أعاد أبداً.

مسألة: مسبوق لم يسجد مع الإمام في القَبْلي حتى أتم صلاته سجد قبل السلام وصلاته صحيحة.

قلت: كان يتقدم لنا في المجالس بطلان صلاته لمخالفته الإمام في الأفعال وهذا على مراعاته أنه لا يتبعه، لأن ما أدرك أول صلاته، وحكاه ابن رشد وعلى القول: إنه ما أدرك آخر صلاته يسجد معه وإلاّ أعاد أبداً.

مسألة: إمام عليه سجود سهو بعد السلام فسجده في محله وسجد المأمومون قبل سلامهم ثم سلموا، فعن اللخمي تصح صلاتهم.

قلت: بمنزلة من قدّم البعدي. وأما لو أخّر الإمام القبلي وسجده بعد السلام فكان شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ يقول: إنّ المأمومين يسجدون قبل سلامهم لا سيما إن كان مما تبطل بتركه الصلاة فكأنه ركن من [111 ب]

أركانها. فظاهر كلام غيره أنهم يتبعونه في السلام وفي السجود لأنه يجزيه عن القبلي فأشبه ما لو كان قبله.

مسألة: من أدرك ركعة من الصلاة أدرك بها عشرة أشياء: وقتها وفضْلها وحكمها وإن استُخْلِف صار خليفة ولا يعيدها في جماعة لا يؤم فيها أحداً، وإن كان راعفاً بنى، وإن كان مسافراً أتم وسلامه سلام المأمومين ويلزمه سجود سهو الإمام قبل السلام وبعده.

مسألة: إمام ذكر في ثوبه نجاسة، الجاري على قول ابن القاسم يقطع ويقطعون وقيل: يستخلف كذاكر الحدث.

مسألة: في من صلى المغرب في داره ثم خرج فوجد الناس فدخل معهم ساهياً، فذكر وهو في التشهد الآخر أنه كان صلاها وذكر سجدتين مفرقتين لا يدري هل هما من هذه أو من التي في الدار أو واحدة من هذه والأخرى من التي في الدار، سجد سجدة ويأتي بركعة ويسلم ويسجد بعد السلام.

قلت: الجاري على المشهور في انتقال الركعات السجود قبل السلام لاحتمال أن تكون السجدة من إحدى الأُولَيَيْن فتبطل وتصير الثالثة ثانية وقد قرأ فيها بأمّ القرآن فقط.

مسألة: في من صلى بالجماعة ركعة ودخل معه رجل في الثانية فأحدث فاستخلفه فأتم بهم الثلاث ركعات وقضي الركعة التي فاتته فذكر في تشهده سجدة لا يدري هل هي منها أو من التي استخلف عليها؟ يسجد سجدة ويأتي بركعة ويسجد قبل. وأما المأمومون فإن تيقنوا أنه لم يترك شيئاً فلا يسجدون وإن شكّوا سجدوا معه السجدة، وهل يقومون معه يأتون بالركعة أو لا؟ على قولين فيأتون على الثاني بالركعة بعد أن يأتي هو بها، فإن تحققوا أو شكوا سجدوا معه وإلاّ فلا يسجدون.

مسألة: من قدّم سجود السهو قبل السلام على سجود الفريضة سجد للفريضة وتشهد وسجد للسهو ثم يسلم، وإن ذكر ذلك بعد السلام رجع بالقرب بنيّة، ويكبّر وفعل ما تقدّم وإن طال أعاد أبداً.

قلت: لعله يريد أن السجود القبلي مما تبطل الصلاة بتركه وإلا فالصواب صحة الصلاة بمنزلة من تركه.

مسألة: من كبّر للإحرام في حال الركوع يقضي ركعة بعد سلام الإمام.

قلت: هذا مذهب ابن المواز وقيل: لا تجزيه مطلقاً بناءً على أنّ من شرط الإحرام القيام له، وقيل: يجزيه مطلقاً[1] وحمل على المدونة.

مسألة: إذا تَنَحْنَح المصلي مخبراً عن غرة ففي بطلان صلاته قولان.

مسألة: صلى الصبح ثلاثاً ذكر في تشهده سجدة من الثانية، فعن[2] ابن القاسم يأتي بركعة. أشهب: تجزيه هذه الركعة وعن أصبغ: يسجد سجدة ويتشهد ويسلم ويسجد بعد. وتقدم ذكر هذه مراراً، هل تحول وتنوب أو لا أو تحول ولا تنوب؟.

مسألة: من توضأ وخرج بالقبقاب للجمعة فزلّتْ رجله وهي مبلولة فأخذت من تراب الأرض فصلى به الجمعة لا إعادة عليه.

قلت: لأن غبار الطريق عند مالك الأصل فيه الطهارة وقد تقدم ذكر الرجْل المجرّدة؟.

مسألة: أحرم خلف الإمام في الثالثة فأحدث واستخلفه وقال تذكر سجدة لا يدرى من الأولى أو من الثانية يصلي بهم ركعة ويتشهد ويقوم ويأتي بركعتين وتشهد ثم يقضي ركعة لنفسه وهم جلوس ويسلم بهم ويسجدون بعد السلام.

مسألة: حسّ في ذكَرِه نداوة وهو في الصلاة فرفَعَه بحائل ونظر بطلت صلاته، لأنه رأى عورة نفسه.

مسألة: من سقط [111 أ مكرر] ثوبه فردّه في الحال، في صلاته قولان.

مسألة: من صلى على شك في صلاته ثم تبيّن إكمالها بطلت على المشهور.

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

(2) سقط أول هذه المسألة وأغلب المسألة السابقة من النسخة أ.

قلت: النص فيها الصحة كمن اعتقد امرأة في عدتها فتزوجها ثم تبيّن خروجها من العدة صحّ النكاح وسلم. واختار التونسي في الأولى البطلان لأنه قصد بطلانها بسلامه.

مسألة: إذا وقع ثوب في جرّة خمر ثم تخللتْ من نفسها والثوب فيها صارا طاهرين.

قلت: ويتخرج على عدم طهارة الخل كذلك الثوب.

مسألة: في من ظن أن إمامه ركع فركع ثم ركع إمامه، فمن أعاد ركوعه مع الإمام أو بقي راكعاً حتى لحق الإمام فصلاته صحيحة، وإن رفع رأسه قبل ركوعه ولم يعد فلا بد من إعادته للصلاة.

قلت: لأنه عقد ركعة في نفس صلاة الإمام.

مسألة: من شك قرأ أمّ القرآن بعد أن رفع رأسه من الركعة الثانية من الصبح يرجع لقراءتها ويعيد الركوع ويسجد بعد السلام.

قلت: هذا بيّن على الإلغاء بدل إعادة سجود السهو فهي سنة كالسورة يتمادى ويسجد قبل وتجزيه.

مسألة: مريض خلف الإمام أطال السجود عليه فكلمه في رفع رأسه، بطلت صلاته. لأن الكلام شرع في إصلاح الصلاة خاصة، ويحتمل أن يتخرج الخلاف فيها من مسألة إنقاذ غريق أو أعمى من هوة، والمشهور البطلان.

مسألة: الدم الذي يخرج من نحر الشاة بعد سلخها، فيه قولان.

قلت: الذي كان يمضي لنا أنه من بقية الدم المسفوح وجعله هنا أنه الخارج من العروق بعد خروج الدم المسفوح وهو خلاف.

مسألة: إن تخللت الجرّة وهي ملاى صُبّ من فمها الخل وإن كانت ناقصة صُبّ من أسفلها.

قلت: تقدم للمازري الخلاف في سُلافة الخمر وهي ما يتكون ذلك

العكيان[1] ثم أجراه على ما تحجّر من الخمر وهو الطرطر[2] وتقدم الكلام عليها.

مسألة: ذكر وهو في السجدة الأولى من الركعة الثانية رافع الرأس منها سجدة من الأولى: فالأولى أن يضيف إلى هذه أخرى ويسلم.

مسألة: حرك محفظة وهو في الصلاة، فلما فرغ وجد في فرته نجاسة، صلاته باطلة، بخلاف لو جلس عليها، في صلاته قولان.

قلت: إن حركها كالحامل لها مثل دفعها عنه فكأنه حملها في صلاته، كما قال إذا استند لحائض أو جُنُب يعيد في الوقت، ولو حركها إلى أسفل فهي كمسألة الحصير. صور أبو حفص العطار وجعلها مسألة المدونة. وأمّا لو جلس عليها فهي كمسألة الحصير إذا بسط ثوباً طاهراً على نجس فهو جائز في حق المريض وفي الصحيح قولان.

مسألة: صلى الشفع ثلاثاً إن قرب أتى برابعة وإن بعد سجد بعد السلام فقط.

مسألة: إن نسي التشهد الآخر وسلّم، إن قرب رَجَع فتشهّد وسلم وسجد بعد، وإن طال فلا شيء عليه إذا ذكر الله وهو السلام.

قلت: الذي تقدم أن ذكر الله تعالى إنما هو كمال وعلى ما ذكر هذا الشيخ هو واجب لأنه السلام عنه.

مسألة: في من دخل مع الإمام في الركعة الثانية من المغرب في صلاة الخوف فإنه يصلّي مع الطائفة الثانية الركعة[3] الثالثة، فإن لم يفعل وقضى لنفسه بطلت صلاته.

قلت: الجاري على ما أصّل في مسائل اجتماع القضاء والبناء أنه لا يصلي معهم الثالثة ويجتمع في حقه القضاء والبناء لأنه من الطائفة الأولى.

مسألة: دخل مع الإمام في الركعة الثانية [111 ب مكررة] من الركعة

---

(1) ما غلظ من الشيء.

(2) ما رسب من الخمر.

(3) عشر كلمات سقطت من ب.

الأولى في صلاة الخسوف ثم رعف في الركعة الأولى من الركعة الثانية منها فغسل الدم ثم رجع فوجده في الركعة الثانية منها أتمّ معه وأجزأته صلاته.

مسألة: ذكر صلاة سفر وصلاة حضر صلّى ثمان صلوات.

قلت: يريد مبهمتين فيصلّي نهاراً حضراً ثم يعيد ما تقصر فيه الصلاة وهن الرباعيات الثلاث.

مسألة: مسبوق قام يقضي فدعا الإمام أمّن على دعائه أخطأ وتصحّ صلاته.

قلت: لأنه زاد ذكراً.

مسألة: إمام صلّى لنفسه ركعة دخلت عليه الجماعة في الثانية وأحرموا فأحدث فاستخلف واحداً منهم ثم رجع فقال: نشك في تكبيرة الإحرام، فيسجد الإمام لأجل الجلوس الوسط وصلاته صحيحة وغيره صلاتهم باطلة إلا من تحقق منهم أنه إحرام بعد إحرام المستخلف.

مسألة: أحرم إمام لنفسه فأخذ ركعة ثم دخلت الجماعة فأحرموا فأحدث واستخلف واحداً منهم فصلّى بالقوم أربعة، هو في التشهد قدم الإمام فقال: سبقتكم بركعة واستقطت منها سجدة، فقيل: يسلمون ولا شيء عليهم، وقيل: يسجد الإمام سجدتين قبل السلام ويسلم سراً ويقول لهم: قوموا ائتوا بركعة.

قلت: إنما أمره بالسلام سراً لئلا يسمعوه فيقتدوا به. وأمّا هو فقد أصلح صلاته وأسقط اللوس في محلّه، وهم وجبتْ عليهم ركعة بغير إمام فصلوها مع إمام فلذلك قال: يأتون بركعة.

مسألة: من عليه سجود سهو قبل السلام فسجده وسلم ولم يكبر فيه صلاته باطلة.

قلت: جعل تكبيرة سجود السهو كتكبير الصلاة، وأبطل بتركه الصلاة، وفيه نظرٌ إذ السهو لا سهو فيه لا سيما إذا لم تبطل الصلاة بتَرْكِه جملة، وهذا على أن كل تكبيرة سنة في الصلاة ومن يقول إنه كله سنة واحدة فأبْعَد.

مسألة: من هو في التشهّد في صلاة الصبح وذكر سجدة من الأولى وشك في ركوع الثانية يخِرُّ لسجدة ويأتي بركعة ويسجد بعد السلام.

مسألة: في من دخل مع الإمام في الركعة الثانية من الجمعة فأحدث الإمام فاستخلفه عليها فأتمها وقضى ركعة نفسه وذكر في التشهد أمّ القرآن من إحدى الركعتين لا يدري ما هي فاختلفوا فيها فمنهم من قال: يسلمون ويعيدون الخطبة والصلاة، ومنهم من قال: يعتد الإمام بركعة ويأتي بثلاث ركعات ظهراً والمأمومون يسجد بهم سجدتين قبل السلام ويسلمون ثم يعيدونها ظهراً.

مسألة: في إمام دخل معه جماعة الصلاة ودخل في ثاني ركعة فأحرم فأحدث الإمام فاستخلفه فلما حصل في المحراب لم يعرف ما سبقه به فجَبَد[1] رجلاً من الأولين فاقتدَوْا به، فإن اقتدوا به بطلتْ صلاتهم، وإن لم يقتدوا به صحت صلاتهم.

قلت: اقتداؤهم به كاقتداء المأموم فلذلك أبطلها، وإن جعلوه علَماً خاصة صار كالمسمّع فتصح صلاتهم.

مسألة: من شك في عدد الصلاة بنى على الأقل فإن أخبره من لم يسْكن لقوله فهو لغْو، وعن أشهب: إن أخبره عدلان بنى على قولهما، واختلف إذا أخبره عدل فقال مرة: يبني على نفسه وقال مرة: أرجو أن يكون في ذلك سعة. وأمّا إن أخبر أنه لم يتمّ عمل على الإتيان بما شك فيه.

مسألة: أدرك ركعة من الجمعة فقام بعد السلام أتى بركعتين ثم ذكر في تشهده أنه أسقط من ركعة القضاء سجدة فيأتي بركعة ويسجد بعد السلام، ويُستحبّ أن [112 أ] يعيد ظهراً.

قلت: بنى على أن ركعة السهو تحول ولا تنوب وقد مرتْ مراراً.

مسألة: أحرم بنية الظهر في صلاة العصر وهو إمام ثم ذكر ذلك فيقطع

---

(1) جَبَدَ: تُستعمل في لغة التونسيين بمعنى جذب وسحب. وهي بنفس المعنى في العربية.

ويقطعون ويستأنفون إحراماً بنيّة العصر، فإن تمادى القوم على إحرامهم الأول فصلاتهم باطلة.

قلت: يريد لأنهم صاروا كمن أحرم قبل السلام.

مسألة: سلّم من اثنتين وشرب الماء ثم ذكر أنه سلّم من اثنتين بطلت صلاته، فلو شرب قبل سلامه ثم ذكر سلّم وسجد بعده أجزأه.

قلت: يريد لكثرة المنافي في الأول دون الثاني وهما مسألتا المدونة، وتكلم عياض عنهما.

مسألة: من ذكر صلاة من يوم وليلة، لا يدري ما هي صلى خمس صلوات، ولو كانتا صلاتين من يوم وليلة صلى ست صلوات، ولو كانت ثلاث صلوات من يوم وليلة صلى سبع صلوات. ولو ذكر صلاتين من يومين لا يدري ما هما صلّى عشر صلوات. ومن ذكر ثلاث صلوات من ثلاثة أيام صلى خمس عشرة صلاة.

مسألة: في من هو في تشهد الوتر ذكر أنه سلم من ثلاث، لا يدري من أي صلاة هي، فإنه يشفع الوتر ويسجد بعد السلام ولا يعيد الصبح، ويعيد الظهر والعصر والعشاء الآخرة إيجاباً والمغرب قبله استحباباً ويشفع ويوتر.

مسألة: في إمام سلّم من اثنتين فاعتقد أنه أسقط سجدة فصلاها فسُبِّحَ به فقام فأتى بما عليه وسجد بعد السلام، فإن فعل ذلك عمداً أو جهلاً بطلت صلاته.

مسألة: في من انحط من الركوع فجلس فتشهد ثم سجد للسهو قبل السلام ثم ذكر سجود الركعة، فإنه يفعله ويتشهد ويسجد للسهو قبل السلام. وعن محمد: سجود السهو يجزيه عن الفريضة.

قلت: هذا يتخرج على قول أشهب إن ركعتي النافلة تجزيان عن بقية الفريضة والمعروف خلافه.

مسألة: في إمام دخل الصلاة وحده فجاءت جماعة فأحرموا خلفه،

واستخلف منهم رجلاً فصلى بهم الأربع فجاء الإمام وهو في التشهد فقال: نشك في تكبيرة الإحرام، فإنهم يعيدون.

قلت: لأنهم بنوا على إحرامه أنهم مأمومون بخلاف المسألة التي سبقت فإن الإحرام فيها كان صحيحاً.

مسألة: في من سلم من الصلاة ولا عرف أيّ نية خرّج فإن نوى الخروج منها صحت.

قلت: هذا إذا اعتقد أنها فريضة وانْبَهَم الأمر عليه وقت الخروج فإن تحقق أنه عين الصلاة ولكن لا يدري هل هي التي كان دخل عليها أو غيرها؟ فالذي يأتي على ما نقل أبو عمران وغيره في إذا حرّم إحدى زوجتيه واشتبهتا أنهما تحْرمان معاً لا تجزي هنا.

ويأتي على مذهب أشهب أنه إذا دخل بنية الظهر مثلاً خرج بنية العصر سهواً أنه يجزيه فيجزيه هنا من باب أحرى.

مسألة: في من فرق الجماعة في المغرب ثلاث طوائف أو الرباعية على أربع طوائف في الخوف. فعن سحنون: يبطل الجميع، والمشهور صحة الثانية والثالثة في المغرب خاصة وصحة الثانية والرابعة في الرباعية خاصة.

قلت: وقيل: تبطل على الجميع والإمام معهم.

مسألة: في من سلّم من نافلة وأحرم من نافلة أو فريضة ثم ذكر سجدة من الأولى يرجع للإصلاح في النافلة ما لم يركع وفي رجوع من أحرم في الفريضة قولان.

مسألة: في من صلى الظهر وهو مسافر ثم دخل يوم الجمعة إلى موضعه فوجد الإمام في الركعة الثانية فأحرم معه فأحدث الإمام فاستخلفه عليها فقيل [112 ب] إن صلاتهم باطلة وقيل إن صلى حيث لا يجب عليه السعي فهي باطلة.

قلت: العكس أولى لأنه حيث يجب السعي صلاته للظهر باطلة بخلاف

العكس ويصيرون كالمتنفل خلف المفترض، والله أعلم.

مسألة: رجلان في صلاتين سها أحدهما فسبّح الآخر له صلاته باطلة.

قلت: إجراؤها على مسائل الفتح في الصلاة فيتخرج فيها خلافها. ومذهب المدونة الإبطال والظاهر الصحة لأنه زيادة ذكر أو قراءة في الصلاة. وهو قول أشهب.

مسألة: إذا صلى بهم عبدٌ الجمعة أعادوا الخطبة والصلاة، فإن خرج الوقت صلوها ظهراً.

قلت: وقيل: إذا حضر العبد واستخلف صحت، لأنه صار من أهلها.

مسألة: في من دخل مع الإمام في ثالثة المغرب فأحدث فاستخلفه عليها هو في تشهدها، شك بتكبيرة الإحرام، قيل: يسلم ويسلمون، وقيل: يتمادى، وقيل: يستخلف من يأتي بهم بركعة ويرجع هو مأموماً.

مسألة: عن أشهب في مسافر دخل خلف إمام ظنه مسافراً أو ظنه مقيماً فتبيّن خلافه أتمّ على ما يظهر وتجزيه. وعن ابن القاسم: لا تجزيه، وصوّبَه ابن المواز.

مسألة: في من سلّم ثم ذكر سجدة مبهمة، رجع بنية وتكبير فسجد ثم جاء بركعة، فلما جلس ذكر أنه لم يترك إلا الجلوس الوسط، بطلت صلاته.

قلت: لأن سجود السهو للجلوس بهذا الطول فلو كانت المسألة بحالها إلا أنه صادف السجدة في محلها فإنه يسجد قبل السلام أو بعده بالقرب، فإن طال أعاد الصلاة.

قلت: لأنه هنا لم يزل في عمل الصلاة حين ترك السجدة بخلاف التي قبلها.

من المسائل المنسوبة
للشيخ الفقيه القاضي
ابن قداح رحمه الله

مسألة: لا ينبغي أن يوقد القنديل في المسجد بالكبريت.

قلت: معناه الذي يسمى اليوم الوقيد لنتن الرائحة.

مسألة: يُكره أن يوقد القنديل من المسجد.

قلت: وبذلك كان يفتي شيخنا الشيخ الفقيه الإمام أبو القاسم أحمد الغبريني ويعلّله أنه كان من باب الإهانة أو ينقص من ضوء القنديل، وعليه وقيده من الميضاة. فمن يعلل بالأول يجيزه ومن يعلل بالثاني يكرهه. وأما أخذ الزيت وبَلّ الفتيلة منه فقال: لا يجوز لأنه تصرف في الأحباس لغيرها.

قلت: وتقدّم للّخمي من هذا: ولو كان وقيده لمسجد آخر وميضاة لغير حبسه أو أخذ الزيت كذلك لجرى على الخلاف الذي بين الأندلسيين والقرويين في صرف الأحباس بعضها في بعض. وعلى الجواز العمل اليوم في الأحباس وصرفها في مثلها، مثل صرف أحباس جامع الزيتونة لجامع الموحدين، وأخذ حُصُرِه السنة بعد السنة وزيته كذلك. وأفتى به ابن القداح في زيته من زيت جامع الزيتونة يصرف. وأما غيره فقال: لا يجوز أن يصرف لغيره، قال: والأولى أن لا يوقد به في الميضاة للوضوء أيضاً.

وفي أحكام الشعبي: سُلّم المسجد لا يجوز لأهل الحارة استعارته، ولو أعطاه قيم المسجد وجب ردّه إليه ولا يخرج. وقيل أيضاً: إذا خرّ الإمام ساجداً

فمات في المحراب يقدمون رجلاً يتمّ بهم عن يمين **المحراب أو شماله**.

قلت: وكذا كان يفتي إذا اختطفه السبع بمنزلته، **أمّا لو فرقتهم الريح** ولم يرجع بعضهم إلى بعض على تفصيل [113 أ] في المسألة. **وتصرُّفُ طالبٍ** من مدرسة في مدرسة أخرى. وقد شافهتُ شيخنا الإمام فأفتى **بذلك وعليه عولت** حتى نزلت في المدرسة الشيخونية بالديار المصرية وأجبت بهذا حين **تعقّب على** استعارة بيت من بعض أهل الحبس بعد أن كنتُ أفتيت أن المستحق للحبس **لا** يجوز له بيع ولا تصرف بهبة ولا غيرها إلا الانتفاع خاصة، وإنما كنتُ استطبتُ نفسه لرفع يده عنها خاصة.

مسألة: من في بيته صورة، فإن كانت تُمْتَهن كالبسط فجائزة، وإن كانت لا تُمْتهن كالأستار فمكروهة، وإن كانت لها ظل لم يجز، والصلاة فيه تصح مطلقاً.

قلت: معنى هذا في المدونة، وما وقع في الصلاة في الكنائس، ولابن رشد فيها تفصيل ينظر فيه.

مسألة: لا يجوز لأحد أن يؤم حتى يعلم العقيدة وشيئاً من فرض العين، وفاتحة الكتاب، وشيئاً من القرآن.

قلت: أما العقيدة فواضح، ومعناه تقليداً أو مع دلائل ظاهرة كما تقدم في إيمان الصحابة. ويأتي لابن رشد مثله. لا أعلم التوحيد بالدلائل المنصوبة لذلك لأن ذلك إنما هو لخواص الأمة، لقوله عليه الصلاة والسلام: (يحمل هذا الحديث من كل خلف عدوله) الحديث، لما يأتي. والتوحيد الكافي قول لا إلّه إلا الله محمد رسول الله، بما يجب لها وبما يستحيل عليها، وما يجوز في حقها. وما ذكر من فرض العين معناه معرفة أحكام الطهارة والصلاة من شروط وفرائض وسنن ورغائب ومكروهات ومفسدات وقواعد. عياض: يجْزي في ذلك كله من علم التوحيد والأحكام وتعليم القرآن بغير لحن واجب. وإلاّ كان عاصياً، قاله بعد هذا.

مسألة: من تنهّد في صلاته غلَبَةً فيُغْتفر، ولغير غلبة عمداً أو جهلاً

بطلت، وسهواً في الفذ والإمام يسجد للسهو، والمأموم يحمله عنه إمامه.

قلت: ولو كان لتذكر الآخرة فجائز كالبكاء لخوف الله والدار الآخرة، وإنما ذلك لأنه يتركب منه حروف مفهمة التحزّن، والله أعلم.

قال: ومثله من نفخ في الصلاة بالألف والفاء.

قلت: وفيه خلاف هل هو كالكلام أم لا؟.

قال: ومثله إذا بصق في الصلاة بصوت عامداً أو جاهلاً أو ناسياً فالحكم ما تقدم.

قال: وإن كان في الصلاة غلبة جائز وبغير غلبة يكره.

قلت: ومعناه ما لم يكثر فيبطل أو يكون لأمور الآخرة فيجوز.

وذكر بعض شُرّاح الرسالة أن الضحك للآخرة وما أعدّ الله فيها لأوليائه كذلك، وفيه نظر. وظاهر المذهب أن الضحك مناف مطلقاً.

مسألة: التختّم بالذهب والنحاس والحديد لا يجوز.

قلت: المنقول أن الذهب لا يجوز واختلف إذا كان فيه مسمار ذهب، وأمّا النحاس والحديد فمكروه، وحكاه ابن رشد وغيره. وأخذ من قوله: (التَمِسْ ولو خاتماً من حديد) الجواز. ولذلك كتب عمر بن عبد العزيز لولده اتخذ خاتماً من حديد صيني، ومثل ذلك القصدير والرصاص. قال: وخاتم الفضّة مستحب، ويُستحبّ جعله في اليد اليسرى.

قلت: عن بعض الأوائل كراهته إلاّ لضرورة الطبع كما اتخذه النبي ﷺ وخلفاء المسلمين بعده. قال شيخنا الفقيه الإمام: وهذا إذا كان للسنة، وأما اليوم فلا يفعله غالباً إلاّ مَن لا خَلاق له [113 ب] أو يقصد به غرض سوء، فأرى لا يباح لمثل هؤلاء اتخاذه لأنه زينة للمعصية، أو لمباهاة الأخلاق لا لقصد حسن، والله أعلم.

مسألة: من نعس خلف الإمام في الثالثة الخفيف يقضي فيه ركعة بعد سلام الإمام، والثقيل يجب الوضوء والقطع.

مسألة: إذا نزل المطر بعد صلاة المغرب قولان، والأحوط عدم الجمع.

مسألة: من سلّم قبل المسمّع وبعد سلام الإمام صحت صلاته.

قلت: إن سمع سلام الإمام فهو الواجب وإن سلم حدساً فيخرّج على من سلّم معتقداً عدم التمام ثم تبين تمامه، وقد مرت.

مسألة: من سمع آية خلف الإمام فبقي يتدبر فيها ولم يتابع الإمام كُره له.

مسألة: من نسي الفاتحة من الركعة الثانية وذكر وهو راكع فرفع رأسه وقرأها وأراد أن يسجد ثم ذكر الحكم ألغاها وابتدأ القراءة وسجد بعد السلام، ولو كان صلاها أعاد الصلاة.

قلت: ولو ركع ثانية بعد هذه لأجزأه عندي، لأنه ألغى ذلك الركوع الأول، وهذا على أنها فرض، وعلى أنها سنة فيها فلها حكم آخر.

مسألة: مَن غلبه النوم فلا يصلي حتى يزول إلا أن يكون فريضة فيصليها ويقرأ ما تيسر ويخفّف صلاته.

قلت: أعرف للباجي إنما ذلك إذا خاف إن نام عنها خرج الوقت فيصليها كيف تيسّر كالخائف من العدو في صلاة المسايفة وغيرها.

مسألة: إمام صلى ركعة من الصبح قبل طلوع الشمس والأخرى بعد طلوع الشمس فيدخل معه مأموم فيها، فهل يدخل بنية القضاء أو الأداء؟ والمذهب أن أحدهما ينوب عن الآخر.

قلت: يتخرج عندي على القولين، هل الصلاة كلها أداء أو قضاء؟ وهما مخرجان في المذهب. والثالث ما أدرك أداء وما لم يدرك قضاء للشافعية فينوي المأموم ما نواه إمامه إذ هو تابع له، فإن نوى الآخر أجزأه على المعروف. ويتخرّج فيها القولان المذكوران في مسائل صوم الأسير.

مسألة: سلّم من اثنتين فأقام الصلاة وتلبس بأخرى فلا تضره الإقامة ويرجع للإصلاح ويسجد بعد السلام.

مسألة: من صلى ركعة من العشاء الآخرة بفاتحة الكتاب ونواها الوتر، فإن ذكر قبل الركوع أعاد القراءة وسجد بعد، فإن لم يذكر حتى ركع بطلتْ صلاته.

قلت: جعلها كمسألة إذا سلم وقام بغيرها فإذا ركع فات إصلاح الأولى. وكان يتقدم لنا في المجالس أنه ما لم يسلّم ما زال يقبل الإصلاح لقلّة المنافي ولو نابه ذلك في أول صلاته، وهو الصواب ما لم يكثر الركعات فيصير كمن زاد في الصلاة ركع، فتُجزي على الخلاف المشهور.

مسألة: إمام صلى ركعة من المغرب ثم ذكر أنه محدث، فقال لمن خلفه أعيدوا صلاتكم فإني محدث. فإن ابتدأوها بطلتْ صلاتهم وإن أتمّوها بإمام أو أفذاذاً صحتْ.

مسألة: دخل مع الإمام بعد ثلاث ركعات فأحدث فاستخلف. فإذا صلى بهم الركعة وتشهد قام وحده وأتي بركعة، ويقوم بغير تكبير ويجلس ويتشهد، ثم يأتي بركعتين نَسَقاً ويتشهدون ويسلم بهم.

مسألة: إمام أحدث بعد خطبة الجمعة، فلا بأس أن يستخلف، وإن استخلف من غير عذر بطلتْ.

مسألة: إذا تشوّش ممّا يمنعه من السجود وهو عن يمينه أبْعَدَهُ عنها، ولا يرده ليساره، لأنه مرور بين يديه.

مسألة: [114 أ] من في يده مصباح فخاف إن وضعه فوات ركعة، فركع ورفع وهو في يده ووضعه في الأرض للسجود، فلا بأس به.

مسألة: إذا جهل المسبوق ترتيب القراءة أو أسرّ في ما يجهر فيه صحّتْ صلاته.

قلت: ظاهره ولا سجود وهو مُجْرى على ترك السنّة جهلاً، وإن المسألة مختلف فيها، هل ما أدرك أول صلاته أو آخرها، فَرَاعِ الخلاف.

مسألة: إذا أتى المسبوق بركعتين في المغرب نَسَقاً ولم يسجد أعاد أبداً.

قلت: هذا الجاري على المشهور، ومحتمل أيضاً على مراعاة الخلاف الإعادة.

مسألة: إذا انحط للركوع فنسي فانحدر للسجود فسبّحوا به فرجع للقيام فركع وأتم صلاته صحت صلاتهم ويسجد بعد السلام.

مسألة: صلى الوتر بالفاتحة فلا سجود مع العمد ويسجد مع السهو.

قلت: ظاهر العتبية أن لا سجود مطلقاً، وهو الظاهر، لأن قراءة الفاتحة في غير الفرائض هي المؤكدة، وما زاد استحباب فلا سجود، لا في وتر ولا نافلة.

مسألة: في من استخلف على ركعتين فلما صلاهما وقضى ما بقي عليه رجع الأول وقال أصلح صلاتك فإني أسقطتُ سجدة لا أدري من أي الركعتين هي، فإن المستخلف يسجد سجدتين قبل السلام ويقول لهم: من وافق الإمام في قوله أتي بركعة، ومن لم يوافقه سلّم وانصرف.

مسألة: يكره لمن عليه فوائت أن يقوم لرمضان لأن قضاء فريضة واحدة أفضل من قيام ليلة.

قلت: ظاهر المذهب أن قضاء الفوائت واجب على الفور بحسب الطاقة، فعليه لا يجوز له نفْلٌ مع دين الصلوات. وتقدم كلام ابن رشد في قضائه بعض السنن وما اختاره أن قضاء الفوائت ليس بواجب على الفور، ينتج مقدمة أنه على الكراهة أو الجواز، وهو مذهب الشافعي.

مسألة: مسبوق في الجمعة قام لقضاء الركعة فأخطأ في القبلة ثم ذكر فاستدار في أثنائه فلا شيء عليه.

قلت: هذا كقول مطرف إذا ذكر النجاسة في الصلاة فرماها وأتم الصلاة أجزأه. ويأتي على ما في المدونة على تأويل شيخنا الفقيه الإمام أنه يقطع إلاّ أن يراعى الخلاف لقول من صلاها بنجاسة فلا يعيدها ظهراً، لأن بنفس الإمام منها حرج وقتها، وهو قول أشهب، ويصير كمن ذكر صلاة عند الغروب فتلبس بها

ثم ذكر نجاسة فلا يقطع، وليتمّ لأن المحافظة على الوقت آكد. وقد نُصّ على ذلك في كتاب ابن سحنون.

مسألة: إذا صلى الوتر وحده بعد الفجر وصلى الفجر والصبح أجزأ الوتر وقد أساء.

قلت: لأن الشفع الأكثر أنه مستحب، وقيل: سنة، وتقدم.

مسألة: من تلبّس بالظهر ثم ذكر أنه صلاها فهل يقطع أو لا؟ الظاهر أنه يُتمُّ عليها نافلة. ولو كانت العصر إن لم يركع قطع وإن عقد ركعة أضاف إليها أخرى.

قلت: وقعت في كتاب الصوم ويظهر أن قول أشهب فيها ثالث، وتكلم عليها في البيان فيُنْظر فيه.

مسألة: من أدرك من المغرب ركعة فقضى واحدة بأمّ القرآن وسورة جهراً والأخرى بأمّ القرآن خاصة سرّاً سجد قبل السلام أو بعده بالقرب فإن طال صحّتْ ولا شيء عليه[1].

مسألة: من ذكر الفجر بعد طلوع الشمس، فهل يصليها طلباً للثواب أو قضاء؟ قولان: أولاهما الثاني لأن النوافل تُقْضى والسنن لا تقضى.

مسألة: من ذكر ست صلوات فقضى اثنتين ثم أقيمتْ عليه الصلاة وصلى الأربع وأعاد ما صلى مع الإمام.

مسألة: من صلى الجمعة حيث لا يسمع قراءة الإمام وخاف الوسوسة فإنه يقرأ.

قلت: هذا استحسان وهو جار على مذهب من يجيز الكلام [114 ب] حيث لا يسمع خطبة الإمام، وعلى المشهور يصْمت، فيصمت هنا.

مسألة: من أحرم بنية الجمعة وغلط باسم الظهر، فهو عفو.

---

(1) كامل المسألة سقطت من أ.

مسألة: مسبوق في الجمعة قام لقضاء الركعة **فأدارُوه غلبة** عن القبلة سلم ما أحرم عليه وصلّى ظهراً.

قلت: هذه غير الأولى لأن هذه إنما أتمها غلبة لغير **القبلة والأولى** رجع للقبلة.

مسألة: إمام في قرية صلى بهم الجمعة ثم عدهم فوجدهم خمسة عشر إن كانوا ممن تتقوى بهم القرية صحت، ولا يجوز الدخول على ذلك ابتداء.

مسألة: إذا صلى وحده فأُخْبِرَ أنه سها في صلاته، فإن تيقّن ذلك رجع وإلاّ فلا شيء عليه.

قلت: تقدم معنى هذه المسألة.

مسألة: من اغتسل للجنابة وصلى الصبح ثم توضأ للظهر وصلى، ثم ذكر أنه نسي غسل رجليه من الجنابة، أعاد الصبح إيجاباً، والظهر استحباباً.

مسألة: من صلى الصبح وأتى فوجد الإمام فيها فدخلها لقضاء دين عليه، فلا تجزيه.

قلت: هذا يجري على المشهور، لأجل المخالفة المعنوية لعدم اتحاد الصلاة المعيّنة، ويتخرّج على قول ابن القصار إنه لا يرعى الترتيب في الصلوات المتجانسة أن تجزيه ههنا لا سيما إن قلنا إن نية الأداء تنوب عن نية القضاء والعكس. فلو كانت الصورة بحالها غير أنه مقْتَدًى به في عدم المخالفة فقط وإلاّ فهو ناوٍ لنفسه القضاء وناوٍ وجوب القراءة عليه أساءَ وأجازتْهُ، لأنه إنما وافق في الصورة فقط وصار بمنزلة الإمام يصلي صلاة وهو يصلي أخرى وهو معه في المسجد.

مسألة: إذا طهرتْ لأربع فقامت تصلي العصر ذكرتْ صلاة منسية صلَّتْها وفي صلاتها للعصر قولان.

مسألة: إذا أخرت العصر لمقدار ركعة من المغرب فصلَّتْها فحاضتْ بعده ففي سقوطها قولان والظاهر قضاؤها.

قلت: تقدم هذا الأصل.

مسألة: إذا أحرم بعد أن أحدث الإمام فلا يجوز له استخلافه.

مسألة: مسبوق استخلفه الإمام على ركعة وسجدة ومعه مسبوقون مثله وغير مسبوقين فإنّ المستخلف يخِرُّ للسجدة ويخِرُّ معه المسبوق ويفعلها غير المسبوقين لأنفسهم، فإذا قام لهذه الركعة اقتدى به جميعهم فإذا أتمّها تشهّد ثم قام وحده فصلى ركعة ثم جلس فتشهد ثم يقضي ركعتين، ويتشهد ويسلّم معه مَن لم يكن مسبوقاً ثم يقوم المسبوقون فيقضون كما فعل هو أفذاذاً.

قلت: هذا خلاف المدونة لأنه ذكر في المدونة أن هذا لا يصلح للإمامة لأنه في بقية هذه الركعة متنفّلٌ فلا تصح إمامته فيها. واختُلف إن اتبعوه فالأظْهَرُ أنها لا تجزيهم لما تقدم، وقيل: تجزيهم. ابن يونس ـ رحمه الله ـ وجهه أنهم كان الواجب عليهم الإتيان بها سواء اتبعوه أو لم يتّبعوه، فما أتوا إلاّ بالواجب بمنزلة ما لو فعلوها أفذاذاً غير تابعين له.

مسألة: من أدرك الإمام جالساً فجلس وكبّر ثم قام الإمام فصلى ما بقي وصلى هو معه، فلما سلّم الإمام قضى ما بقي عليه أجزأته صلاته.

قلت: هذا ظاهر المدونة عند ابن بشير وغيره، من قوله كبّر للركوع ونوى به تكبيرة الإحرام أنه يجزيه، فلم يشترط فيها القيام وكذا يأتي على ما قال ابن المواز إنه يلغي تلك الركعة ويجزي قيامه في غيرها. وأما على ما حمل عليه ابن يونس المدونة أنه كبر قائماً ثم ركع، فجعل من شرط [115 أ] الإحرام القيام، فلا تجزيه هذه الصلاة. فانظر في ذلك. وكذلك المسألة التي صوّر بعدها وهو أنه وجد الإمام راكعاً فكبّر وهو راكع ونوى بها الإحرام فإنه لا يُجْزيه عن هذه الركعة حتى يكون في تكبيره قائماً أو أخذ جزءاً من القيام.

قلت: فقد جرى فيها على أصله في التي قبلها.

مسألة: إمام صلى الصبح ثلاث ركعات ثم ذكر أمّ القرآن من الأولى سجد قبل السلام وأعاد الصلاة إيجاباً.

قلت: هذا بناء على رواية يتمادى ويعيد الصلاة، وعلى رواية الإلغاء يأتي بركعة ويسلم ويعيد، لكثرة السهو، إن قلنا إن ركعة الزيادة لا تنوب. فإن قلنا إنها تنوب أو قلنا إنه يجزي السجود عن الفاتحة مرة مطلقاً فيسجد هنا ويجزيه فيسجد بعد في الأولى وقيل على الرواية الثانية.

مسألة: صلى الظهر أربعاً بأربع سجدات خاصة، فذكر ذلك في التشهد فإنه يسجد الآن سجدة فتصح له ركعة. ويقوم يأتي بركعة بأم القرآن وسورة، ويجلس ثم يقوم يأتي بركعتين بأم القرآن فقط، ثم يسجد قبل السلام لنقصه السورة من الأولى. وكذا لو لم يذكر حتى سلم رجع بنيّة وتكبير ويفعل ما تقدم.

قلت: ظاهره أنه يأتي بسجدة، وتحصل الركعة. وهذا يأتي على مذهب أشهب الذي لا يرى السلام حائلاً والآتي على مذهب ابن القاسم أنه لم يحصل له إلا الإحرام خاصة ويأتي بأربع. وفي الرواية أيضاً يعيد لكثرة السهو وهو الجاري على مذهب ابن القاسم. وعلى مذهب مطرف: أن الكثرة من الجنس لا تضرّ فلا يعيد.

مسألة: من صلى أياماً توضأ بماء تغيّر لونه بطاهر، أعاد الصلاة أبداً استحباباً، ولا يلزمه غسل ثوبه.

قلت: هذا غير جار على المعروف، بل يعيد أبداً إيجاباً. ويتخرج على مسألة الباجي في مسألة الغدير وورق الشجر. وخرجه اللخمي قولاً في المذهب منها أن لا يعيد بعد الوقت، والله أعلم.

مسألة: يجوز للإمام في قيام رمضان أن يصلي بهم أوّل الليل ويوتِر ثم يأتي آخر الليل فيقوم فيه هو وهم، وهو حسن جائز.

قلت: تقديمه الوتر جار على مذهب المدونة، ومن يقول: يعيد الوتر إذا أعاد القيام يقول إنه يترك الوتر حتى إلى آخر الليل، إلاّ أن يخاف عدم القيام، فيقدمه ويأخذ بالحزم، والله أعلم.

مسألة: إمام قام لخامسة فاتّبعه قوم ساهون، صلاتهم صحيحة. وجلس قوم لعلمهم بخطئه كذلك، وابتعد قوم عامدون، صلاتهم باطلة. وإن تأوّلوا أن عليهم اتباعه لأنهم جاهلون.

قلت: قال سحنون في هذه: تجزيهم وأحبّ إلـيّ أن يعيدوا. قال: وإن تأوّلوا أنه بقي عليه شيء وصادفوا صحت صلاتهم وإن لم يصادفوا بطلت.

قلت: في هذه قول حكاه ابن شاس، إنه يجب عليهم الاتباع إن تأوّلوا النقص، وتجزيهم مطلقاً، والله أعلم.

مسألة: إمام صلى ثلاثاً ودخلت الجماعة معه بعد الركعة الأولى، فإنه يسلم سراً ويخبرهم بذلك ثم يسجد فيقومون يأتون بركعة ويسلمون، ثم يسجدون أيضاً كما فعل هو.

قلت: هذا على أن الركعة لا تنوب، وعلى مذهب أصبغ تجزيهم [115 ب] هذه الركعة وإن صلوها بإمام كما صلوها بأنفسهم.

مسألة: لا يجوز أن يُسمّع الصغير، ومن اقتدى بتسميعه صحّتْ صلاته، وكذا لو سمّع أحد بغير إذن الإمام واحتيج إليه.

قلت: تقدمت هذه المسألة. وفي كلامه هنا مدافعة في منعه تسميع الصبي ابتداء وصحته إذا وقع. وكذا قوله في البالغ إذا احتيج إليه المشهور صحّتها مطلقاً.

مسألة: إذا أقام الإمام الصلاة على نفسه فرغب إليه آخر أن ينتظره استأنف الإقامة.

قلت: يريد إن كان الانتظار طويلاً ولو كان قليلاً، لم يُعِدْ. ذكره في غير هذا الموضع.

مسألة: من أحرم فدخلت عليه جماعة بعد عقد ركعة. استحب له نية الإقامة فيحصل له فضلها.

قلت: هذا مثل المازري لا يحصل فضل الإمامة إلاّ لمن نواها وبمقتضى أن هذه النية تحصل ولو كان بعد الدخول. ومثله حكى أبو حفص في عكسها: إذا حلف أن لا يؤم فلاناً فدخل خلفه في الصلاة. قال: ينوي أنه لا يكون له إماماً. وانظر على هذا هل يعيدها الإمام إذا لم ينْوِ الإمامة في جماعة أم لا؟ وكذا هل تصح صلاة هذا الذي حلف عليه أن لا يأتم به؟ وكان وجب عليه أن يصلي فذّاً فينوي إمامة من لم يكن له إماماً أو لا؟ ويصح له هو جماعة ولا يعيدها وإنما عدم حنث هذا من جهة الحكم والنية في الأيْمان.

مسألة: من أحرم في صلاة ثم تبين له أنه نوى غيرها قطع واستأنف بإقامة.

قلت: لأن الخلل دخل عليه ابتداء في النية، بخلاف إذا تغيرت نيته بعد الدخول فيها فإنها تقبل الإصلاح، وإبطال الإقامة لأنها كانت لغير هذه، وإذا بطل المتبوع بطل تابعه. وفي هذا الأصل خلاف إذا بطلت لحمل النجاسة، ففي المدونة يعيد الصلاة بإقامة فقيل للطول وقيل لإبطال هذه الصلاة. وكذا ما يأتي في اختلاف الإمام.

مسألة: من صلى ركعتي الشفع واشتغل بشغل خفيف ثم أوتر صحّ ذلك وإن تطاول أعاد الشفع وصلى الوتر.

قلت: هذا بيّن على وجوب الاتصال، وأعرفه في العتبية. والمشهور أنه ليس من شرطه الاتصال، فعلى هذا لا يعيد الشفع مطلقاً.

مسألة: من دخل مع الإمام في الصلاة فسمع التكبير فاعتقد أنه سجد للتلاوة فبقي كذلك حتى رفع الإمام رأسه من ركوع التي بعدها تمادى معه وألغى كل ما عمل وقضى بعد سلام الإمام.

قلت: هذا بيّن على القول بالإلغاء مطلقاً، وهي تجْري على مسائل الغافل والمزحوم فتجري عليه.

مسألة: إذا قام المسبوق للقضاء قبل سلام الإمام ألغى كلّ ما فعل في

نفس صلاة الإمام. فإن سلم عليه وهو قائم فأتم صلاته كذلك سجد قبل السلام، فإن رجع إلى الأرض سجد بعد السلام وصحت صلاته.

قلت: فيها تفصيل وكلام، يُنْظر في محلّه، غير أنه قال هنا إنه رجع إلى الأرض ظاهره ولو بعد سلام الإمام، وعندي أنها تجري على مسألة إذا قام إلى الثالثة، ثم رجع بعد أن حصل قائماً أو تعدى الميقات ثم أحرم ثم رجع إليه فتجري فيها جميع تلك الأحكام، والله أعلم.

مسألة: قد صلى الصبح بعد [116 أ] طلوع الشمس ثم وجد نجاسة فلا إعادة على المشهور.

قلت: إشارته للمشهور تحتمل أن ترجع لحكم وجوب غسل النجاسة مطلقاً. وإلاّ فبنفس الخروج من المنسية انقضى وقتها.

مسألة: إذا ذكر الفاتحة من الأوليين وهو قائم في الثالثة، ورجع إلى الأرض[1] وتشهد وسجد قبل السلام وسلّم على نافلة، فإن كان ذكر بعد فراغه سجد قبل السلام كذلك أو بعده بالقرب وأعاد الصلاة.

قلت: هذا مبني على القول بالتمادي والإعادة، وكذا في كتاب ابن المواز. وأما القول بالإلغاء والسجود فقد تقدم ما يدل على ما يُعمل.

مسألة: إذا سها الإمام ما يوجب البطلان ولم يسبِّحْ من خلفه، ولا أنصت للكلام فتمادَوْا معه حتى أتمّ بطلت صلاتهم على مذهب ابن القاسم.

قلت: لعلّه يريد إذا فعل الإمام ما يبطل صلاته فتمادوا معه عارفين بذلك. وعلى مذهب أشهب تصح صلاتهم.

مسألة: إذا شك في أثناء الصلاة هل هو في الظهر أو العصر؟ تمادى فإن أتاه اليقين بنى عليه وإلاّ أعاد الصلاة.

قلت: لعل هذا على قول سحنون: إذا شك في تكبيرة الإحرام. أما على

---

(1) كلمة سقطت من أ و ب، أثبتت في ج.

المشهور فإنه يقطع ويبتدىء ما وجب عليه.

مسألة: من شكّ في صلاته أن في جسمه نجاسة فتمادى حتى فرغ وسلّم فظهرت السلامة فلا شيء عليه.

قلت: هذا أحق للاختلاف في حكم النجاسة ثم في الشك فيها بعد ذلك. بخلاف النية وتكبيرة الإحرام.

مسألة: إمام صلى ركعة ثم ذكر نجاسة بعد ذلك في ثوبه، فاستخلف ثم ظهر أن ثوبه طاهر فسدت صلاتهم. وكذا إذا ظن الرعاف ثم تبين خلافه.

قلت: الثانية مسألة المدونة. ويتخرج في الأولى مثل ما في هذه من الخلاف.

قلت: من ذكر وهو راكع جَنَابته فرفع رأسه، ورفع من خلفه كذلك فاستخلف قائماً صحّتْ على أحد القولين.

قلت: هذا قول ابن حبيب نقله اللخمي في باب الرّعاف، والمشهور خلافه وهو مبني على الحركات إلى الأركان هل هي مقصودة أم لا؟.

مسألة: من كرّر الفاتحة في الركعة سهواً سجد بعد السلام، بخلاف تكرير السورة.

قلت: في الأولى خلاف مبني على مسألة من قدّم أمّ القرآن على تكبيرة العيد في الركعة، فليُنظر هناك.

قلت: من قدح في إمام فلا يُقبل قوله إلا أن يُثبت ذلك.

قلت: يحتمل أن يكون ثبوته به وبغيره إن كان أهلاً لذلك ويحتمل أن يكون ثبوته بغيره محتسب، والمشهور عدم قبول شهادته.

مسألة: من ذكر سجدة من الركعة الأخيرة من الجمعة بعد سلام الإمام أتى بها الآن وتشهّد وسلّم، ويُستحب له أن يعيد ظهراً.

قلت: هذا بناء على أن السلام ليس بحائل وهو مذهب أشهب كما تقدم.

وعلى مذهب ابن القاسم يأتي بركعة وتجزيه.

مسألة: إذا أدرك المأموم ركعة من الجمعة وقضى ركعة بعد سلام الإمام ثم ذكر سجدة مبهمة يخرّ للسجدة الآن ويأتي بركعة ويعيد ظهراً أربعاً.

مسألة: من سقط عليه ثوب نجس وهو في الصلاة بطلت عليه.

قلت: قاله سحنون. ويحتمل أنه ولو أزيل في الحال. ويتخرج فيه ما تقدم، إذا سقط الثوب عن وسطه وأخذه في الحال فاستتر به.

مسألة: من حرّك نجاسة برأسه قطع فإن تمادى أعاد في الوقت.

قلت: ظاهره [116 ب] ولو راغ عنها في الحال، وقد مرّتْ.

مسألة: من رأى النجاسة في صلاته بعد أن تنحّى عنها هل يقطع أم لا؟ وهذا منها. وتقدم منها مسألة بيت الشعر إذا كان أطرافها نجسة وحرك أعلاها برأسه.

مسألة: من أخّر العصر حتى لم يبق للمغرب إلاّ مقدار ركعة فصلاها، هو في آخرها ذكر سجدة من الأولى أتى بركعة وسلّم وتكون قضاء كلها.

قلت: لأن هذه إحدى المسائل التي الركعة فيها بسجدتيها، وهو أدرك الوقت، ومنه أصحاب الأعذار ومن قُرب للقتل والبناء للرعاف تركها وإدراك الجماعة ونحو ذلك.

مسألة: من صلى الجمعة خارج المسجد وفيه اتساع صحت صلاته.

قلت: مع كراهة، خلافاً لسحنون.

مسألة: في من أسقط سجدة مع الإمام فذكرها بعد أن خاف أن يعقدَ عليه الإمام الركعة التي تليها ألغاها وقضى ركعة.

مسألة: إذا صلى الإمام بسورة سجدة سجدها ولم يتبعه الجماعة فيها أساؤوا وصحّتْ صلاتهم.

قلت: فيها نظر على أصل المذهب.

مسألة: من ذكر الظهر بعد أن صلى العشاء الآخرة وأوتر صلاّه وأعاد المغرب والعشاء، وفي الوتر قولان.

مسألة: من صلى وحده ثم أمّ بها في جماعة أعادوا أبداً أفذاذاً.

قلت: أفذاذاً من قول ابن حبيب، فيحتمل الخلاف والوفاق، وسمعنا من أشياخنا الطريقين.

مسألة: جالس في التشهد الأول ذكر سجدة مبهمة خرّ الآن إلى السجدة وبنى على ركعة وأتمّ صلاته وسجد بعد السلام.

مسألة: أدرك الإمام راكعاً يوم الجمعة، فأحرم خلفه ثم شك، هل أدرك الركوع معه أم لا؟ أتَمّها معه جمعة وأعادها ظهراً.

قلت: هذا أحد الأقوال الثلاثة. ومن يقول بالقطع أو بالإلغاء كذلك هنا.

مسألة: شك هل كبّر أم لا؟ وهو مأموم قبل الركوع يجدد التكبير وبعد عقد ركعة تمادى وأعاد، والإمام والفذ يقطعون.

مسألة: رجلان دخلا خلف الإمام فاقتدى أحدهما وهو جاهل بالآخر وهو عالم حتى تمت الصلاة ولم ينوِ أنه إمامه إلاّ في الأفعال خاصة، صحّتْ صلاته.

وهذه أسئلة لبعض المصريين(1)

فمنها: مسألة: من سلّم من الظهر ثم اعتقد أنه سلم من اثنتين فأتى بركعتين، فلما تشهّد منهما ذكر أنه كان صلى أربعاً ونسي سجدة من الأربع الأولى، فهذا يأتي بركعة بناءً لأنّ الركعتين تحولان ولا تنوبان، ويسجد قبل السلام لاحتمال أن تكون السجدة من إحدى الأوليين فأسقط الجلوس في محله ويعيد الصلاة لكثرة السهو.

قلت: تقدم الخلاف في ما زاد، هل يحول وينوب أم لا؟.

مسألة: التختّم بالذهب ولباس الحرير حرام على ذكور هذه الأمة، فإن صلى به ففيه قولان الظاهر الصحة وقيل تبطل. وأما الثوب فيصلي به إن لم يجد غيره. وقيل يصلي عريان. فإن صلى به أعاد في الوقت إن وجد غيره، فإن وجد حريراً أو نجساً فعن ابن القاسم يصلي بالحرير وعن أصبغ يصلي بالنجس وأظن أصبغ قال يصلي عريان ولا يصلي بواحد منهما.

قلت: في هذا النقل عنه نظر. وما أدري مَن نقله؟.

قال: وأما خاتم النحاس فلباسه مكروه، إلاّ مَنْ به صفراء فيتختم به للتداوي.

مسألة: يجوز للمرأة أن تصلي على سجادة زوجها بعده، والأولى صلاتها معه وراءه ليحصل فضل الجماعة، ولا تبطل إن صلت بجنبه. وعن الحنفي تبطل لقوله عليه الصلاة والسلام [117 أ]: (أخِرُوهُنَّ).

(1) كذا ورد العنوان في أ و ب. وفي ج: وهذه أسئلة لبعض الإفريقيين.

قلت: ونقله المازري عن ابن شعبان، ووجّهه عبد الحميد بأنه ترك السنة عمداً. وفي إعادة من صلى مع امرأة في جماعة قولان للقرويين، لقوله عليه الصلاة والسلام: (صَلِّ معنا وإن كنتَ قد صليت في أهلك). وصلاة الرجل بثوب امرأته جائز إذا تحفظتْ من النجاسة.

مسألة: من طارت عليه نجاسة في ثوبه فنزعه، ولبس غيره، وفرش هذا الثوب وجعل نجاسته مما يلي الأرض، صلاته باطلة، لأنه إذا سجد عليها تحركت النجاسة تحته.

قلت: هذا نحو ما روي من فُتْيا ابن قداح: إذا صلى ونعاله في محفظته تحت صدره، فإنها تبطل، وهي غير جائزة على مذهب المدونة، وتأويل أبي حفص لها فتأمّله. الصلاة على الفروة الطاهرة صحيحة.

قلت: جائزة مع الضرورة، ومكروهة من غير ضرورة. لأنها ممّا لم تُنْبِتْه الأرض وفيها رفاهية. وفي المدونة: يُكره أن يُصلَّى على الطنافس وثياب الصوف والكتان والقطن، وبسط الشعر والآدم وأحلاس الدواب، ولا إعادة إن فعل وكذا وضع يديه عليها، ولكن يقوم عليها ويجلس.

ابن حبيب: وهو أقرب للتقوى. ولا بأس أن يسجد على الخمرة والحصيرة. والخمرة: حصير صغير من جريد. وما تُنبِتُه الأرض خمسة: فالمتفق على جوازه الصمار والحلفاء والبردي، والمختلف فيها القطن والكتان، لأن الأول تنبته الأرض بطبعها والثاني يُستنْبَتُ.

مسألة: في من اشترى ثوباً وفرْواً جيدة وعمامة وبرنساً، فإن كانت جدداً ولم تخرج من يد التاجر لأحد فهي طاهر، وإن كانت ملبوسة وأخبر التاجر بطهارتها. وكذا من اشترى منه التاجر وهما من أهل الدين صدّقهما، وإن شكّ في خبر التاجر، وشك في الحوائج غسلها بخلاف العمامة. ففي المدونة: لا يصلَّى بما لبسه أهل الذمة بخلاف ما نسجه. قال: ولا بما يُحاذي الفرج من غير العالم، بخلاف لباس رأسه.

قلت: تقدم قول بعض متأخري القرويين قال: ينبغي أن يغسل ما يحاذي الفرج وما تحته لوصول البلل من الفرج إليه عند الاستنجاء.

مسألة: وقف في الصلاة فوقعتْ رجله على حاجة منجوسة وحرّكها يريد دفعها بيده أو رجله بطلت صلاته، لأنه متى بطل جزء من الصلاة لأجل النجاسة بطلت كلها. وكذا لو ذكر حفاظاً في جيبه أو تُبّاناً[1] في وسطه وهو في الصلاة. وكذا لو كانت تحته حاجة منجوسة وهو في التشهد، أو مرّ عليه من في ثوبه نجاسة فدفعه عن نفسه. هذا مذهب ابن القاسم وفيها خلاف وتفصيل. ولو ذكر بعد الصلاة أعادها ما لم تصفرّ الشمس.

مسألة: إذا لم يرفع يديه بين السجدتين، حُكيَ عن سحنون فيها قولان.

مسألة: وقف في الصلاة فمَرَّ ثوبه على ثوب نجس أو حاكه أو لصق به صحت صلاته.

قلت: تقدم لعياض نحوه لأن المقصود ما يستقرّ عليه بجميع جسده أو بأعضائه.

مسألة: في من ردّ السلام لفظاً على من سلم عليه وهو في الصلاة سهواً، وهو مأموم حمله عنه إمامه فإن كان منفرداً سجد بعد السلام.

مسألة: إذا قال العاطس وهو في الصلاة: «الحمد للّه» فقال له مصلٍّ آخر: «يرحمك الله» فلا شيء عليهما لأن ذلك ذِكْر. وفي المدونة: لا يحمد اللّه المصلي إن عطس، فإن فعل ففي نفسه، وحكى ابن العربي في ذلك خلافاً. واختلف إذا سمع العاطس جماعة هل يشمّته كلّ واحد منهم [117 ب] أم لا؟ وكذا رَدُّ السلام والأظْهَر أنه يتعدّد في التشميت لأنه دعاء دون السلام لأنه أمان، ويجير على المسلمين أدناهم. فإن عطس مراراً ففي الجلاب: يشمّته في الأولى، وعن مالك: يشمّتُه في الأولى والثانية.

قلت: ولهذه نظائر من تعدّد السلام على من تكرر مروره عليه وتكرر

---

(1) التُّبَّان: سراويل قصيرة تستر العورة فقط.

الدخول للمسجد، وولوغ الكلب، وتعدد قراءة السجدات، وتعدد الوطء في نهار رمضان قبل الكفارة أو بعدها، وتعدد المواضع في أداء المستقلات في فور أو ضربة، وفي تحمّل العاقلة لما بلغ الثلث منها وتعدّد الهدْي أو الفدية في من فعل أشياء في الحج توجب نقصاً[1]، أو إلقاء تَفَثٍ قاصداً أو غير قاصد وتعدد الجزاء فيه، وتعدد الوطء في المغصوبة هل يتكرر الصداق بذلك أم لا؟ إلى غير ذلك فينظر في الأصول وكتب النظائر.

قلت: تقدم الخلاف إذا رأى النجاسة في ثوبه في الصلاة هل يقطع؟ وهو مذهب ابن القاسم أو يتمادى ويعيد؟ وهو لابن الماجشون أو الفرق بين أن يمكنه إلقاؤها مثل العمامة المقلّبة فيفعل ويتمادى، أو تكون العمامة بحَنَكٍ كما تفعل القبائل، فلا بد من القطع.

قلت: دليله حديث خلع النعل.

مسألة: من لا يقدر يمسح على رأسه مباشرة عند الوضوء فيمسح فوق العمامة، فإن سقطتْ هي أو الجبيرة وهو في الصلاة وجب فصلها ومسح ذلك في الحال، فإن تأخر ذلك بطل وضوؤه لأنه لمعة[2].

مسألة: واقف في الصلاة وجد قملة فجعلها بين أصابعه حتى تتم صلاته صحت له، إن شاء الله، وفعل مكروهاً وحقه أن يتحيّل عليها إما بِصَرّها أو إرسالها في حوائجه، ولا يُلقيها في المسجد. لأنه من تعذيب الحيوان وإذاية غيره ولا يقتلها في الصلاة[3] وأجاز. . . .[4] قتلها في الصلاة في غير المسجد. وأما البرغوث فيجوز قتله في الصلاة في المسجد وغيره.

قلت: هذا أحد الأقوال إن البرغوث خشاش لأنه من الأرض، والقملة من الإنسان، فهي كالحيوان الذي له نفس سائلة وقيل هما كالخشاش مطلقاً،

(1) ثماني عشرة كلمة سقطت من أ.

(2) اللمعة: الموضع من الجسم لا يصيبه ماء الوضوء دون قصد من المتوضّىء.

(3) جملتان سقطتا من أ.

(4) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول المعتمدة.

لسحنون: وقيل هما كما له نفس سائلة. وبالأول كان شيخنا أبو القاسم الغبريني يُفتي، ومال إليه ابن عبد السلام. وثانياً به كان شيخنا الإمام يفتي[1] وهو أبين ـ إن شاء الله ـ لضرورة الدوام لا سيما من كثر عليه ذلك وقد مرّ الكلام عليها. وفرّع عليه إذا وجد قشرة قملة في ثوبه بعد أن صلى به، فقال: إعادته حسنة، وإن لم يفعل فلا شيء عليه لأنها نجاسة يسيرة فأشبهت يسير الدم إذا رآه في الصلاة أو بعد أن خرج منها. ومنه من قتل قملتين أو ثلاثاً على ظفره وهو على وضوء وصلّى بدمها فلا شيء عليه لأنه دم يسير، ولو كان إماماً، والاحتياط في حقه أولى.

مسألة: صلّى رجل الخمس صلوات فلما سلم من العشاء الآخرة ذكر أنه سلّم عن اثنتين لا يدري أي صلاة هي فإنه يرجع لهذه بنية وتكبير ويأتي بركعتين ويسجد بعد السلام لاحتمال أن يكون صلاّها ستّاً ويعيد الظهر والعصر والمغرب ويعيد العشاء الآخرة للترتيب، وفي إعادة الشفع والوتر قولان لسحنون ويحيى ابن عمر سببُه تعارض عمومَيْن، قوله: (اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً) وقوله: (لا وتران في الليلة).

مسألة: صلّى الخمس صلوات ثم ذكر أنه صلى كلاًّ منها خمساً خمساً. إن كان عامداً أو جاهلاً أعاد الخمس، وإن كان ساهياً أعاد الصبح والمغرب وسجد للظهر والعصر والعشاء بعد السلام، ويجزيه.

قلت: يجري على كثرة السهو في جنس الصلاة وفيه ثلاثة أقوال مع السهو والاتفاق مع العَمد وفي الجهل القولان مخرّجان على الجاهل في العبادات، هل هو كالعامد أو الساهي أو الفرق بين قريب العهد بالإسلام فكالثاني وإلاّ فكالأول.

مسألة: [118 أ] جالس في الوتر تذكّر سجدة لا يدري من أي الصلوات هي؟ أعاد الصلاة كلها ويشفع ويوتر. ومن نسي «سمع الله لمن حمده» من الصلوات الخمس فليعد ما سوى الصبح من سائر الصلوات لأنها ثلاث تسميعات فأكثر.

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

مسألة: هو في تشهّد العشاء ذكر أربع سجدات مبهمات لا يدري من أي ركعة؟ يلتقط الآن سجدة ويبني على ركعة ثم يقوم يأتي بركعة بأم القرآن وسورة ثم يجلس ثم يأتي بركعتين نسقاً بأم القرآن فقط وتنتقل الركعات ويسجد قبل السلام، وهو الأحسن. وقيل: يأتي بركعة بأم القرآن وسورة ويجلس ثم يأتي بأخرى كذلك ولا يجلس ثم الأخيرة بأمّ القرآن فقط كالمسبوق.

مسألة: أحرم بنية الظهر مع من يصلي العصر يتمادى معهم ويعيد الظهر والعصر. وإن علم أنه ما يدرك إلا العصر إن تمادى معهم قطع وصلى الظهر ودخل معهم في العصر، فما بقي منها كالمسبوق. وكذا إن كان وحده وأحرم بنية العصر في الظهر الحكم واحد.

مسألة: دخل مع الجماعة في الصبح ولَفَظَ بالفجر، فإن جاء بِنية الصبح فلفظ بالفجر تمادى في الصبح واستحضر نيته عند السلام، وإن دخل بنيّة الفجر عمداً أو جهلاً أعاد الصبح أبداً. فإن أحرم بنيّة الصبح وسلم بنيّة الفجر فقال عبد الوهاب: لا يجزيه. وعن بعض القرويين القابسي والفاسي أنه يجزيه قياساً على الحج. فإذا أحرم بنيّة الفرض فيه لم يفتقر لبقية أفعاله لتخصيصه بنيّة. واختار شيخُنا الإمام ابن عرفة الأول وأفتى به. وكذا الخلاف إذا لم يعلم بأي نيّة سلّم فلو أحرم بنيّة الظهر وسلم بنيّة العصر فيعيد العالم والجاهل صلاته، وتجزي الساهي.

قلت: المشهور من المذهب عدم الإجزاء، ويرجع في السهو لإصلاح صلاته فإن طال بطلتْ، وفيها قول غير هذا، وأشار إليه ابن رشد في نوازله لتفسير مسألة التلقين وغيره من الشرّاح.

مسألة: نسي صلاة لا يدري ما هي من يوم الجمعة وافتكر بعد ذلك صلى صلوات يوم إذ لا يُخْرِج من العهدة أقل منها.

مسألة: قام قبل صلاة الظهر فصلى ركعتين نافلة ثم ذكر سلام الظهر أعادها أبداً لأن الركعتين طول يمنعه من إصلاح النافلة، فلو لم يركع في النافلة رجع لإصلاح الصلاة وسلّم وسجد وصحت صلاته. وكذا لو ذكر سلام العشاء وهو واقف في الشفع، الجواب واحد.

مسألة: صلى الشفع ثلاث ركعات، أعادها إن فعل ذلك عمداً أو جهلاً فيسجد في السهو وتجزيه.

مسألة: صلى الوتر ركعتين ثم ذكر سجدة لا يدري محلها لا يلقط سجدة لأنها إن كانت من الأولى حالت الثانية عن إصلاحها، عند ابن القاسم، وإن كانت من الثانية، فلا إصلاح فيها ويعيد الوتر.

قلت: ويتخرّج الخلاف فيها من ركعة الزيادة هل تحول وتنوب أم لا؟ وتفصيلها الإصلاح يترتب على الخلاف المذكور.

مسألة: صلى الشفع ثلاثاً ذكر سجدة مبهمة وهو يتشهد فإنه يسلم ويعيد الشفع وكذلك لو سلم ثم ذكر ذلك.

قلت: وتُجرَى على ما قبلها.

مسألة: جمعوا بين العشاءين في قرية ومسجدها خارج البلد وجاء بعدهم ضيف صلى المغرب ووقت العشاء هو في بيت من ضاف عندهم لا يجد أين يصلي وإن خرج إلى المسجد يصلي بات فيه وإن لم يخرج ترك العشاء إلى الغد فإن لم يجد موضعاً طاهراً ولا أين يفرش [118 ب] في البيت خرج إلى المسجد وصلى فيه وبات إن لم يخف، وإن خاف رجع لبيت مَن أضافَهُ فبات فيه.

مسألة: صلى الجماعة المغرب ليلة المطر بصلاة رجل لم يدركه مع الجماعة وصلى العشاء معهم، فيها قولان: فعن ابن الحاجب لا يجوز جمعه، ومذهب المدونة جوازه.

مسألة: جمعوا في المسجد ليلة المطر وجاء قوم بعدهم جمعوا، فإن كان الإمام الأول راتباً فعلوا مكروهاً في جمعهم، لما قال في المدونة[1] والرسالة، وصحت المغرب وأعاد العشاء في وقتها، وإن لم يكن راتباً صح جمعهم وإن كان راتباً في بعضها فهل يجمعون في الصلاة التي لا إمام فيها؟ وأظنه لأشهب، أو لا يجمعون وهو مذهب ابن القاسم.

---

(1) كلمة سقطت من ب و ج.

مسألة: نزلت على شاربه ذبابة فنفخها فهو كالنفخ في الصلاة فإن فعل عمداً أو جهلاً فقد بطلت عليه. وإن كان ساهياً سجد بعد. وكذا إن كان مأموماً وفعله سهواً وإن كان عمداً أتى بركعة بعد سلام الإمام وسجد بعد.

قلت: في هذا الأخير نظر على أصل المسألة في المدونة والرسالة في النفخ لأنه جعله كالكلام وحكم بإفساد الصلاة مع العمد مطلقاً.

مسألة: بدوي عنده كساء واحد لا يجد غيره، هل يفرش طرفه للصلاة، ويرتدي بطرفه؟ قال: إن لم يجد غيره ويسْلَم من كشف عورته إذا ركع وسجد جازت صلاته كذلك. فإن كان يؤدي إلى كشف عورته بطلت صلاته ويتخذ غشاء من ظفيرة حلفاء أو حصير أو من بردي أو ديس يصلي عليه، وتقدم الكلام فيما يصلَّى عليه.

قلت: في ما قال أو لا نظر، وهو عندي على مسألة العمامة بطرفها الآخر نجاسته إن تحرك بطلت وإلاّ قولان. وإن لم يجد مندوحة صلّى بغير فرش للضرورة ويعيد في الوقت إذا أمكنت البقعة الطاهرة.

مسألة: عليه كساء يعقدها حرّاثية في صدره أو بين كتفيْه أو يجعل طرفها تحت إبطيه أو يلويها على عنقه، قال: الأولى الأوْلى ليسلم من كشف عورته. والصورة الثانية فيها شُغْل في الصلاة أو تسقط من تحت إبطيه. والصورة الثالثة هي الصماء ونهي عنها في المدونة لأنه يخرج يديه من تحت طرفها فيؤدي إلى كشف عورته أو يبقى كالمكتوف.

مسألة: سلّم عليه رجل في الصلاة فردّ عليه قولاً: «عليكم السلام» وهو مأموم، إن كان عمداً أو جهلاً أتي بركعة بعد سلام الإمام وسجد بعد السلام، وسهواً يحمله عنه إمامه.

قلت: في الجزء الأول نظر في صحة الصلاة وفي الإتيان بركعة، والصواب إبطالها في العمد والجهل مطلقاً.

مسألة: صلوا جماعة في الجامع، فيكره أن يجمع من جاء بعدهم كما قال

في الرسالة، واختلف في علّة الكراهة فقيل: لأنه يؤدي إلى الطعن على الأئمة وقيل يؤدي إلى تفريق الجماعة وقيل يؤدي إلى تضييع الأوقات لاشتغالهم في الحديث، وقيل لتطرّق أهل البدع فيصلون وحدهم جماعة، فعلى الأول إن أذّن للإمام صحت.

قلت: وعن بعضهم فيه نظر، إذ لا ينبغي للإمام أن يعرض بعرضه، وظاهر المدونة المنع.

مسألة: صلّى شهراً لغير القبلة خطأ لا يعيد إلا في الوقتية في الوقت خاصة استحباباً كالصلاة بثوب نجس.

مسألة: نسي شيئاً من صلاته لا يدري ما هو بطلت عليه لأنها في ذمته فلا يبرأ منها إلا بيقين.

مسألة: إذا شك في بعض أعضائه لزمه الوضوء أجمع وفرضها في المدونة: إذا شك في مفروض وضوئه وهو أبين في الوجوب.

مسألة: دخل مع الإمام الأشفاع [119 أ] بنية العشاء فصلى معه ركعتين وأتم البقية، صلاته باطلة كالمفترض خلف المتنفّل.

مسألة: نسي التكبير في صلاته شهراً أعادها كلها.

قلت: على المشهور أنه سنن، ومن يقول كله سنة فلا يعيد.

مسألة: نسي «سمع الله لمن حمده» في صلاته شهراً وهو مسافر، يعيد المغرب ثلاثين مرة.

قلت: تجري على ما مرّ، ولو نسي ذلك في الحضر، فلو كان يضيف إليها «ربنا ولك الحمد» فلا إعادة وإلا أعاد ما سوى الصبح سائر الشهر.

قلت: كذا كان شيخنا الإمام يفتي أن «ربنا ولك الحمد» تنوب عن التسمع لكونه ذكراً شُرع في المحل بخلاف إذا بدل منها التكبير كما قال في المدونة لأن التحميد يشارك التسميع في الطلب مع اتحاد المحل فالحقيقة قريبة بعضها من

بعض إذ فصلها جواز الترك. ولو نسي تكبيرتين أو تحميدتين شهراً صحّتْ صلاته لأنهما مقام سنة.

مسألة: أحرم رجل في صلاته فجاء آخر أحرم خلفه وصليا جميعاً وكل واحد منهما يظن أن الآخر إمامه وسلم، جميعاً صلاتهم باطلة، لأن الأول في اعتقاده أن الثاني إمامه، فقد أحرم قبله، وأمّا الثاني فلم يقتد بالأول لمساواتهما في جميع الأفعال حتى السلام، وعدم نية اقتداء المأموم بالإمام يفسدها عليه، ويعيدانها أفذاذاً لا في جماعة.

مسألة: إن صلى العشاء فاته وقوف عرفة. إن كان ضرورة اشتغل بالوقوف، وإن لم يكن ضرورة اشتغل بصلاة العشاء، أو الأفاقي يبدأ بالوقوف والمكي يبدأ بالعشاء.

قلت: قد مرّ فيها خلاف.

مسألة: جاء للمسجد فوجد الإمام في الشفع والوتر فصلى العشاء الآخرة، فإن اقتدى بالإمام في صلاته بطلت عليه، وإلا صحت عليه.

مسألة: وقف في الصلاة، أدخل أصبعه في أنفه يحكه فخرج عليه دم فَتَلَه ومضى في الصلاة كالراعف.

مسألة: شَرَطَ جبهته وتوضأ ودخل الصلاة فظهرت من جبهته قطرة، إن قطرت بالأرض في ركوعه نكّب عنها وسجد على غيرها وأجزأته الصلاة.

مسألة: وقف في الصلاة فحس قطرة دم في أنفه أدخل أصبعه في أنفه وأخرجها، وفتلها بإبْهَامه. وكذا إن تصورت ثانية فبإصبع ثان وثالث ورابع، والفتْل بالإبهام كله من اليسرى، فإن كثر قطع.

مسألة: صلى وفي فمه دراهم أو درهم إن منعتْه القراءة بطلت صلاته، وإلاّ صحت على كراهة.

مسألة: صلى وعلى ذراعه كيس فيه خرقة نجسة قطع وأزالها. فإن لم يقطع بطلت صلاته، فإن لم يذكر حتى تمّ أعاد في الوقت. صلى بقوم في صحن

الجامع والآخرون فوق، فمن صلى في الصحن وهو يسمع قراءة الإمام أو يرى فعله أو يسمع صحت صلاته وتبطل صلاة من فوق المسجد بعدم المشاهدة، ولمخالفة الرتبة لكونهم على رأسه.

قلت: ظاهر المدونة في الأخير صحت الصلاة وفي كونه مكروهاً قولان فيها.

السنة أن يصلَّى العيد بالمصلَّى لأنه إظهار سنة، فإن كان مطر أو خوفه صلى في الجامع ورحابه التي تصحّ فيها الجمعة. وأما الجمعة فتصَلَّى في المسجد ورحابه والشارع مع ضيق المسجد. فإن اتسع بطلت صلاتهم في الشارع عند سحنون، وأجازها ابن القاسم. وأمّا صلاتها على السطوح والصوامع فباطلة وكذا ظهر المسجد.

مسألة في المدونة: لا يصَلّى في أعطان الإبل التي في المناهل. عياض: هو موضع بروكها ومبيتها عند المياه وفي المناهل. [119 ب] وثبت النهي في ذلك واختُلف في علّتها فقيل: لاستتارهم بها عند قضاء الحاجة، وقيل: لأنها خلقت من جان فيشغلهم عن الصلاة، وقيل: لزفورة ما تحتها، وقيل: لنفورها، وقيل: لأنها تُمْنِي، وهو بعيد لطهارة مَنيّها. وروى عن مالك الكراهة ولو بسط ثوباً طاهراً. فإن صلى فعن ابن حبيب يعيد العامد والجاهل أبداً والناسي في الوقت، وقيل: يعيد في الوقت مطلقاً. وكذا الصلاة على قارعة الطريق لزبل الدواب، وقيل: الكراهة خشية المرور بين يديه. وكذا الصلاة في المقبرة.

ابن حبيب: ورد النهي عن ذلك وتأوّله ابن القاسم على مقبرة المشركين، وعن غيره لأنها حفرة من حُفَر النار داثرة كانت أو جديدة. فإن صلى فعن ابن حبيب ما تقدم له قبل هذا إن كانت جديدة، والداثرة لا إعادة، وقد أخطأ. وحكى الغير ثلاثة أقوال: الجواز والكراهة لرواية ابن مصعب، والكراهة في مقبرة المشركين لابن حبيب.

وورد النهي عن الصلاة بالوادي، وقيل: إنه به شيطان، فقيل: إنه خاص بذلك الوادي وقيل عام. واختلف هل مات ذلك الشيطان أم لا؟ ومن جهة المعنى

أنه لا يظهر فيه لا سيما إن لم يكن وطنه. وفيها يتمضمض من اللبن واللحم.

ويغسل الغَمَر إذا أراد الصلاة. يعني يغسل يده وفاه من ذلك. وفي الحديث أنه شرب لبناً فمضمض وقال: (إنما له دسمٌ) وهو بفتح العين الودك، وبسكونها: الماء الكثير وبضم العين وسكون الميم الرجل الجاهل. وأما من أكل السمن والزيت فليس عليه غسل يده.

قلت: ظاهر المدونة خلافه.

مسألة: إمام في الصلاة ركع فوقعت عمامته فإن أمكنه أخذها وهي مقلبة أخذها، فإن لم يفعل أخطأ وأجزأته صلاته وإن كان يشدّها بحنك فهو شغل كثير فلا يفعل وصحت صلاته، فإن ستر الرأس مستحبّ في الصلاة، ويتأكد في حق الإمام.

مسألة: أدرك ركعة من الأشفاع وقضى أخرى ثم ذكر سجدة مبهمة في التشهد أسقطها الآن وقضى ركعة وسجد بعد السلام. وفي صفة قضاء الركعة إن لم يَسْهُ عن شيء ثلاثة أقوال أحسنها يقضي ركعة لنفسه ويسلم ويلحق الإمام.

مسألة فيها: من أصابه حقن أو قرقرة، إن كان خفيفاً لم يُعِدْ وإلاّ أعاد أبداً أَحَبّ إليّ. وعن ابن شعبان: لا إعادة لما رُوِيَ أن معاذاً جرى له ذلك فقال عليه الصلاة والسلام لمن سأله: (إذا وجد ذلك أحدكم فلينصرف حتى يبول) ولم يأمره بالإعادة. وعن بعضهم إذا أصابه حقن من قُبُل أو دُبر فإن كان في الركعة الأولى خاصة وذهب في بقيتها فلا إعادة فإن تمادى ذلك إلى آخرها فإن شغله عن سوى أم القرآن وتمّ ركوعه وسجوده أعاد في الوقت، ولو كان مما يشغله كثيراً أعاد أبداً.

مسألة: جلس من اثنتين وقال «السلام» ولم يزد ثم ذكر فراجع الصلاة وسجد بعد السلام. فكان شيخنا الإمام ابن عرفة يفتي بأنه يراجع بإحرام. وسمعنا في المذكرات أنه لا سجود عليه لأن السلام اسم من أسماء الله تعالى. وعند الباجي إن وقع سهواً لم يقصد به الخروج فلا إحرام عليه كالكلام سهواً ويتحمل فيه ثلاثة أقوال: يحرم مطلقاً وعكسه، والفرق بين القرب جداً وما فوقه.

مسألة: صلى المغرب ثم نزل المطر. [120 أ] مذهب المدونة يجمع وهو المشهور إذ لا يفتقر الجمع عنده لنية خلافاً لما في الجلاب لافتقاره عنده لنية. وعكسه لو انقطع المطر بعد المغرب صلوا العشاء في وقتها. وسمعنا في المذاكرات عن بعض الشيوخ أنه ينظر إلى الفصول، فإن كان زمن الشتاء جمعوا إذ لا تؤمن العودة، وأما بقية الفصول فلا يجمعون.

مسألة: إذا كان المطر فيه الوحل مع الظلمة جمعوا وعكسه فلا يجمعون، والوحل مع القمر فيه قولان، إذ لا مشقة عليهم لأجل ضوء القمر.

مسألة: شَرَط جبهته فطار عليه الدم نُقطاً أو دم جرب وحكاك أو دماميل يسيل فقبل الصلاة يغسل ذلك، وإن كان في الصلاة لم يقطع إن كان أقل من الدرهم ويقطع في الدرهم، وهو الخلاف فيه.

مسألة: نسي العشاء والصبح فذكر الصبح عند الظهر فصلاها ثم ذكر العشاء الآخرة صلاها ولا يعيد الصبح لخروج وقته وفراغه منه. ثم إن صلى الظهر أعاده في الوقت وإن لم يكن صلاه فليصله بعدها.

في من صلى الركعة الأولى بـ (قل أعوذ برب الناس) فصلاته تامة كيفما صلى الثانية ويستحب له أن يصلي على ترتيب المصحف.

قلت: ولم يجب هل يعيد السورة التي صلى بها أو سورة فوقها والصواب الثاني، لأن المشهور عدم كراهة من فعل ذلك خلافاً لابن حبيب والمشهور كراهة تكرير السورة في الصلاة.

مسألة: دبغ جلد الجيفة فالمشهور لا يطهر بالدبغ ولا يصلى به ولا عليه ولا يُغربل عليه الدقيق، ويستعمل في المائعات مثل دلو الماء ومثله جلد الخنزير. بخلاف صوف الميتة فإنه يُجَزّ ويُغسل ويُنتفع به لا سيما إن كان خفيفاً ويُصلَّى بثوبه، فإن باعه بيّنَ لأن النفوس تكرهه.

قلت: قال أبو حفص: لأنه أخف من صوف الحي والخلاف فيه هل هو نجس أم لا؟.

وقوله في جلد الميتة: لا يُغربَل عليه الدقيق، قال شيخنا: اتّقاه بعضهم لما يتحتّت منه. وظاهر المذهب عموم استعماله في اليابسات مطلقاً. وكذا كان شيخنا يقول: إذا كان وجه النعال منه فإنه ينجس الرجل إذا توضأ عليه، وفيه نظر لجواز استعماله في الماء.

في من صلى وفي جَيْبه الخيط الرومي وشعر الخنزير، لا يعيد في الأول لقول مالك يصلَّى بما نسجوه، ويعيد في شعر الخنزير كمن صلّى بنجاسة.

قلت: في إعادته في الثاني نظر، والمشهور طهارة شعره خلافاً لأصبغ إلاّ أن يكون له فتح مغروز في لحمه فإعادته صواب لأنه كلحمه وعظمه.

في مَن أحدث وهو إمام في صلاة الجمعة فقدّم من عن يمين المحراب رجلاً ومن على يساره آخر أجزأتهم الجميع وأثبت الطائفة الثانية لكونها صلت مع الأولى.

قلت: بشرط أن يكون في كل منهما جماعة ما تصحّ فيه الجمعة، ومن لم يكمّل ما تصح به الجمعة من الطائفتين لم يجزهم على المشهور. إذ شرط الجماعة إلى السلام.

في مَن سمع يَذْكر النار فبكى ثم شهق ثم أعاد البكاء، فإن كان خوفاً من عذاب القبر أو النار وهَوْل يوم القيامة صحّتْ صلاته، وإن كان لغير ذلك وطال بكاه، إن كان خلف إمام تمادى وأعاد ويقطع الفذ.

قلت: أجراه على ضده من الضحك، فكذا لو كان ضحكه لما أعدَّ الله لأوليائه من النعيم والجنة لصحت صلاته، وقد ذكره بعض شرّاح الرسالة، وظاهر المذهب بطلانها [120 ب] مطلقاً.

في مَن يمشي حافياً ثم سمع إقامة الصلاة، إن كانت الشوارع ناشفة ولم يتعلق برجله روث ولا بلل حكّها ودخل الصلاة، فإن تعلق برجله بلل أو نداوة وصلى أعاد في الوقت.

قلت: وقع لأشهب خفة ذلك، ودين الله يُسْر، وهو جار على ذيل المرأة

المطال للستر وفيه تفصيل وأقوال تُنظَر في المطولات.

مسألة: مسبوق بركعة ظن سلام الإمام فقام يقضي ثم سلّم الإمام إن صادفه قائماً ابتدأ القراءة، وإن كان قد قرأ. وإن كان راكعاً رجع قائماً وابتدأ القضاء وسجد قبل السلام على مذهب ابن القاسم، ولو سلّم وهو ساجد رجع جالساً وأقام. وكذا لو أدركه جالساً بعد القضاء لقام يقضي ولا سجود عليه، لأنه في نفس صلاة الإمام قضاء ولم ينقض بعضه.

قلت: لابن محرز نحو هذا التقسيم.

مسألة: عليه الظهر والعصر، إحداهما سفرية والأخرى حضرية. ذكر سجدة لا يدري من أيّ صلاة هي مطلقاً. فإن كانتا من يوم صلاهما مرة واحدة سفرية وحضرية، وإن كانتا من يومين، فعن المازري: الصحيح فيها ما نقله سحنون عن ابن القاسم وابن حبيب، عن أصبغ: أن يصلي ظهراً حضرية ثم سفرية رالعصر كذلك ثم الظهر كذلك فتكون ست صلوات. وهو معنى قول ابن الحاجب: يعيد ذلك حضرية وعصراً سفرية ثم عصراً حضرية عقبها سفرية وكذا ثلاث صلوات وأربع حضرية. وعن بعض أصحابنا يصلي ظهراً حضرية وعصراً سفرية ثم عصراً حضرية وظهراً سفرية وظهراً حضرية وعصراً سفرية.

مسألة: نوى إقامة أربعة أيام فصلاها سفرية، بطلت عليه كلها، لأنها إن قصرها وجب عليه إتمامها.

مسألة: حاضر أدرك ثانية إمام مسافر، فقدمه فإذا صلى هذه الركعة أشار لهم بالجلوس وقام يقضي صلاته، ويجري فيها قول ابن القاسم وسحنون. والأول أظهر، وبه العمل والفتيا.

مسألة: صلّى خارج البلد الظهر ثم أتى البلد فصلّى بالجماعة ناسياً الأولى، يعيد الجماعة أبداً بمنزلة المفترض يصلي خلف المتنفل.

قلت: هذا على عدم تأثير الفرض أو أنه لما لم ينْوِهِ فكأنه ما فرضه.

مسألة: هو في تشهد الوتر ذكر المغرب سلم من الوتر وصلى المغرب

ويعيد العشاء للترتيب. وفي إعادة الوتر القولان.

مسألة: لم يفصل بين الشفع والوتر بسلام، **فالذي يقول الشيوخ**: يسلم ثم يسجد ويعيد الوتر. وقيل: تجزيه كالمغرب.

مسألة: إمام صلّى ركعتين مع جماعة سمعوا العياط **فخرجوا كلهم إلاّ** رجلاً من الجماعة أتم صلاته، تبطل عليه لأنّ الإمام أبطل صلاته.

قلت: ويتخرج على أصل أشهب صحتها.

مسألة: واقف في الصلاة وبين يديه بئر فجاز بينه وبينها ولد صغير **فأخذ** بيده ونحّاه عنه، فإن خاف عليه الوقوع صحت صلاته. وكذا لو مشى أو **نحّاه** عنه فإنه مأجور، وإن أدّى إلى بطلان صلاته، لأنها تُقْضَى ويفوت الأمر في الصغير لو لم يخف عليه وعدّاه عنه، فإذا كانت ثياب الصغير طاهرة صحّتْ صلاته، وإن كانت نجسة بطلت صلاته، لأنه محرّك النجاسة.

قلت: وتجري على مسألة العمامة طرفها نجس والاستناد لحائض أو جنب وثيابهما نجسة.

مسألة: مسافر دخل مع قوم يصلون فأدرك معهم ركعة ولا يدري هل هم مسافرون أو مقيمون، يضيف ركعة لركعته ويسلم على نافلة ويعيد الفريضة قصراً، لأنه لو علم أنهم مقيمون أتم معهم فلما [121 أ] تعذّر عليه خبرهم رجع إلى أصل السفر.

قلت: ويتخرّج فيها على أصل أشهب أنّها تجزيه من مسألة إذا قصر خلف المقيم، لأنه على كلا التقديرين صحت صلاته فتأمّله.

مسألة: جلس إمام من ركعة فقام المأموم فإنه يُسبّح له ويُكَرّر ولا يرجع إلى الجلوس، فإن لم يفهم أخبره أنه جلس من واحدة نطقاً وابتدأ صلاته ويصير كالمسبوق، فإذا سلم الإمام سجد بعد السلام لزيادته الجلوس، وقضى المتكلم ركعته وسجد بعدها.

قلت: هذا يتخرج على قول ابن كنانة أن الكلام لإصلاح الصلاة يُبْطلها

لأن حديث ذي اليدين عنده منسوخ. وعلى قول سحنون لقصده ذلك على ما ورد من حديث ذي اليدين. وعلى قول مالك المشهور ينبغي صحة صلاة المأموم ويسجد مع إمامه وتجزيه إذ لا يضره هذا الكلام، والله أعلم.

مسألة: واقف مع الإمام أُغمي عليه حتى صلى الإمام ركعتيْن فإنه يتم معه الصلاة ويقضي الركعتين اللتين أغمي عليه فيهما، لأن المغمَى عليه يقضي ما أدرك وقته فلو تمادى إغماؤه حتى خرج الوقت سقطت الصلاة ولا قضاء عليه.

قلت: في هذا التصوير نظرٌ لأن الإغماء المذْهِب للعقل ينقض الوضوء، وكان الصواب أن يتوضأ ويبتدىء الصلاة إلا أن تُصوّر على تخريج اللخمي، على قول عبد الوهاب: إنّ الإغماء كالنوم فالخفيف منه غير ناقض، واعترضه ابن بشير، فانظر هذا.

مسألة: مسافرون صلوا الصبح جماعة وارتحلوا فلم ينزلوا إلاّ بعد العشاء الآخرة ولم يصلّوا، فإنهم يجمعون ما تركوا من الصلوات ولو كانت كثيرة لاتّحادها عليهم فتُطلب منهم الجماعة كما لو كانت حاضرة.

مسألة: جماعة في السفر أُخِذوا ومعهم امرأة فصاروا عراة كلهم. ذكرها في المدونة فتُنظر فيها.

ومِن صُوَرِها: إذا كان الظلام فإنهم يجتمعون. وعن ابن الماجشون: ويتقدّمهم إمامهم، فإن طلع عليهم القمر رجع الإمام للصف، فيكونون صفّاً واحداً ويؤمرون بغضّ أبصارهم وتبعد المرأة عنهم في صلاتها، ولو كان لأحدهم ثوب فلا يُجبَر على إعطائه لكل واحد منهم والأوْلى أن يعطيَه للإمام.

قلت: في إعطائه للإمام نظر ويبقى هو غير مستور لأن ستر عورته واجب في الصلاة على المشهور، وعن أعين الناظرين إجماعاً. وتحصيل الجماعة في حقه مستحبّ وصلاته خلفه جائزة كصلاة المتوضىء خلف المتيمم والصلاة خلف الأقطع.

مسألة: مسافر نزل عليه المطر وحان وقت الصلاة ولا يستطيع السجود إلا

في الطين. فالذي عليه العمل يُحرم قائماً ويركع كعادته ثم يهوي إلى السجود ويجعل يديه على أسفل ساقيه أو فوقه، ثم يرجع إلى الجلوس على. . .[1] ثم يسجد السجدة الأخرى كالأولى ثم يقوم للركعة الثانية، هكذا إلى آخر الصلاة.

وعن ابن عبد الحكم يركع ويسجد في الطين ويجلس كذلك ولو تلطختْ ثيابه.

مسألة: إمام صلى بقوم شهراً ثم توفي فوُجِدَ عند غسله خنثى، فإن ظهرت عليه علامة مما ذكره الفقهاء مما يدل على كونه رجلاً أو امرأة عمل عليه، وإن أشكل الأمر فهو المشكل. والأوْلى إعادة من صلّى خلفه أبداً.

مسألة: رجل صلى بقوم عاماً ثم ارتحل عنهم فأتاهم رجل مقبول القول فأخبرهم أن الإمام كان يهودياً فإنهم يعيدون أبداً، لأن اليهود قوم بُهْتٌ أعداء الله.

قلت: هذه المسألة تنبني على إخبار العدل في الصلاة بالعدد أو بالشهور. وهي مسألة العتبية وفيها ثلاثة أقوال في المذهب في صحة الصلاة، والخلاف أيضاً فيه: هل هو ردّة في حقه أو لا؟ أو الفرق بين أن يخاف على نفسه أو لا؟ فتُنْظَر [121 ب] في محلها.

مسألة: إمام أحدث فقدّم رجلاً يكرهه بعض الجماعة، فإنهم يُتِمّون خلفه لأنهم حصل لهم ركن، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[2].

قلت: ظاهره ولو كانوا يكرهونه بسبب ديني. ويجري على إمامة الفاسق إذا كان فسقه في الصلاة أو خارجاً عنها، وفيه أربعة أقوال فيجري حكم التمادي وعدمه على ذلك الخلاف.

مسألة: إمام أحدث فقدّم رجلاً في ثالث صف يُتمّ بالناس في موضعه، ولا يتقدم لموضع الإمام لبعده ولا يضرّه لأنها ضرورة.

---

(1) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول.

(2) القرآن: سورة محمد 33.

مسألة: مذهب مالك جواز إمامة الأعمى لما ثبت من إمامة ابن أم مكتوم وعتبان بن مالك[1] لقومه. عن الشافعي: لا تجوز إمامته لعدم تحفّظه من النجاسات.

قلت: الذي أحفظه من كلام النواوي أن صلاته جائزة وإنما اختلف في الأفضل، هل الصحيح أوْلَى أو الأعمى أو هما سِيَان؟ لأنّ كل واحد يدلي بفضيلته. وكذا حكى ابن بشير في التهذيب أيضاً. وأما عدم جوازها عن الشافعي فلا أحفظه.

وقد يتخرّج ذلك على أحد القولين من عدم جواز شهادته إن كان عماه متأصلاً، إلاّ أن يفرق بأن أحكام الشهادة أخص لكونها مفتقرة لكمال تمييز المشهود عليه وله، فلهذا وجه.

مسألة: شيخ بلد ليس فيه إمام وهو أحْفَظ مَن فيه أنه كان يفرض على القويّ والضعيف والأيِّم واليتيم، ويأكل النوبة وما يبقى من دراهم الفريض ولا يُظهر منه للجماعة شيئاً، فلا يُصلَّى خلفه بوجه. ولا سيما شيوخ البلاد في هذا الزمان فلا يؤمنون على شيء أصلاً.

مسألة: المحرّك والجزّار والبيّاع والحجّام فلا يكونون أئمة بوجه أيضاً، لأن الجزار والبياع لهم روائح قبيحة ويتعاملون بالربا وغير ذلك، والمرحك مروّع للناس، والحجام يتكشف على الحريم، لا سيما حجام القرَى لدخوله غالباً على الحريم بغير إذن. والإمامة منصب عال وليس هؤلاء أهلاً لها، لأنه لا يؤم القوم إلاّ أفضلهم. وقول مالك: قد يقرأ من لا تريد ممّن لا يُرضَى حاله.

والإمام يفتقر لوصفين: العلم لمعرفة أحكام الصلاة والورع للشفاعة لحديث: (أئمتكم شُفعاؤكم) الخ. فإذا اجتمع عالم وصالح فقيل: يقدم العالم لفضيلة إصلاح الصلاة، وقيل: الصالح لأنه أهل للشفاعة.

(1) صحابي أنصاري، أمَّ قومَه بني سالم بإذن من رسول الله ﷺ. انظر ترجمته في أسد الغابة لابن الأثير 3: 359 ـ 360.

قلت: ما أشار إليه بيّن وما حكاه أبو عمران في تعاليقه، من قوله: هؤلاء الذين يحضرون الغُرْم يطرحه السلطان على الناس فلا يقدح ذلك في شهادتهم، لأن لهذا ضرورة، ولو غاب هذا وغيره لأدّى ذلك إلى أن تسْحبهم الأعوان ويعطّلوا معايشهم. فهذه الصورة إنما هي دفع أذى عن نفسه وغيره بخلاف ما تقدم.

وكذا ما حكاه الداودي في كتاب الأموال قال في الذين يطعمون الطعام للظلمة بالنوبة قال: لا بأس أن يأكل منه صانع الطعام، ويطعم غيره من أهله وأهل بلده، وهو حلال لأن ذلك إنّما فضل مظلمة ظلمها فلا غضاضة على من أكل ذلك لطيب نفس ربه.

فقلت: ذلك من حفظي، لكن الظاهر إنْ كان ممن يُقتدى به أن لا يأكل منه إلاّ لضرورة لأنه عند العامة مما يتطرق لعرضه بسببه، والله أعلم.

مسألة: إمامة العبد عند ابن القاسم على ثلاثة أوجه: جائزة في السفر والحضر، وهو غير راتِبٍ وفي النوافل، ومكروهة فيه إذا كان إماماً راتِباً. وأجازها ابن القصار وهو قول الشافعي والحنفي. واختُلف في علة الكراهة فقيل: لما يؤدي إلى التعريض بالجماعة. وقيل: لأنه مشغول بخدمة سيِّدِه، فيمنعه من كونه راتباً، وقيل: لأنه منصب شرعي فلا يليه العبد كالقضاء والشهادة. [122 أ] والممنوع إمامته في الجمعة والعيدين، وفيه اختلاف يُنظر في الأصول. اللخمي: اختُلف في إمامته في السنن كالعيدين والاستسقاء والخسوف.

مسألة: إمام معروف بالزنا إن اشتهر بذلك، فالصلاة خلفه باطلة، ولا تنبغي الصلاة خلفه ولا السكوت عنه بل يرفعون خبره للقاضي.

قلت: ويكون الخبر بذلك لا تعريض ولا تصريح، لأنه قذف. وتقدم أنه يتخرّج على إمامة الفاسق بجوارحه، وتقدم الخلاف فيها.

مسألة: الشردن يُحرق ويُجعل على السطح لا يصلى عليه وما قطر منه فهو

نجس لأن أصله من تقشير الديار والقصر ويحرق وهذا نجس.

قلت: هذا يتخرّج على رماد الميتة أو هو أخف لأنه نجس ومتنجّس. وتقدم من فتوى شيخنا أن أول ما يقطر منه فهو نجس ثم بعد ذلك يكون طاهراً لأنه غلب عليه أنه متنجس، فلما صار رماداً خف. وكذا كان فتواه في الشهباء لأنها رماد الأزبال، وأنه إذا غسل سطح الجابية أو رفع جمّة البئر ولم يبق إلاّ الماء الأصفر بعد ذلك فلا يضر، ويحمل على أنّ تغير الماء من الجيار لا الشهباء، والله أعلم.

وهذا عندي الظاهر لأن الصحيح إذا انقلبت أعراض النجاسة إلى الصلاح فلا يضرّ وتصير طاهرة كالخمر إذا تخلّلت على المشهور، والمسك إجماعاً إلاّ مَن شذّ فيه.

مسألة: أدرك ثانية الصبح مع الإمام فذكر الإمام في التشهد سجدة من الأولى فإنه يقوم بغير تكبير ويقوم المأموم معه فيصلي ركعة ولا يقنت فيها ويسجد بعد السلام، لأنه زاد الركعة الأولى وصارت الركعة الثانية أولى.

قلت: هذا القليل يدلّ على أنه يَقْنُت في الثانية التي أتاها وقد قيل لا يَقْنُت. وقد مرّ الخلاف فيها هل يقنت أم لا؟.

مسألة: أدرك ركعة من الصبح وقضى الركعة الأخرى وذكر في التشهد سجدة منها، التقطها وتشهد وسلم. واختُلف إذا سلم وذكر ذلك: فالمشهور أن السلام ليس بحائل ويسجد ويتشهد ويسلم ويسجد بعد. وقيل: السلام حائل كالركعة ويصلي ركعة ويسجد بعد.

مسألة: إمام رعف في صلاة الصبح فحكمه أن لا يخرج حتى يتحقق أن ما خرج دم، فإن لم يفعل وخرج فإن وجَدَهُ دماً تمت صلاة الجماعة بالمستخلف وإن وجده ماء فقد أبطل على نفسه وعلى من خلفه.

مسألة: مسبوق فاتته ركعة فقام للقضاء فأحرم ورفع يده، صلاته صحيحة لأنه زاد تكبيرة ورفعاً، ويُنْهَى الجاهل عن هذا ولا سجود عليه إذ لا يسجد

لنقص تكبيرة ولا لزيادتها، ويستحبّ في هذه السجود بعد رفع يديه.

مسألة: رجل أتى الجامع وعليه الشفع والوتر فوجد الإمام قائماً في الصلاة فإن كان يطيل القراءة في الركعة الأولى والثانية، خرج وصلى ذلك في غير الصحن وحيث لا يسمع قراءة الإمام، إمّا بداره أو يفرش إحرامه في الشارع. وإن كانت الركعة الثانية وهو يصلى بقصار المفصل دخل مع الإمام وقضى الفجر بعد طلوع الشمس وسقط الشفع والوتر.

قلت: هذا فيه نظر على أصل المدونة في قطعه الصلاة للوتر، على أحد الأقوال كيف كان. بل ذكر الجلاّب أنّ الوقت إن كان واسعاً خرج للفجر. وظاهره ولو لم يدرك شيئاً من الصبح مع الإمام.

مسألة: نسي الصبح ودخل مع الإمام في الجمعة بنية الصبح، يقطع بكل حال. وإن دخل بنية الجمعة فالأظهر أنه يتمادى ثم يصلي الصبح ولا يعيد ـ على مذهبه ـ لفوات وقتها بالسلام عنده.

مسألة: خرجا يوم الجمعة للخدمة وتوضّيا وصلّيا الظهر لاعتقادهما أنها الخميس، ثم قدِما فوجدا الإمام في الخطبة صلياها معه كالمسافر يصليها قبل القدوم ثم يقدم فيجد [122 ب] الإمام كذلك فإنه يعيد معه لوجوبها على الكلّ بحضورها.

مسألة: إذا حاصر الروم أو العرب قرية يوم الجمعة فما انصرفوا إلاّ بعد مضيّ وقت العصر ووصلوا إلى وسطه صلوا جمعة. فإن وقتها ما لم تغرب الشمس، وعذرهم واضح.

مسألة: إمام في الخطبة أحدث فليستخلف من يخطب ويصلى. وإن كان المحدث أفقه وأصلح انتُظر إذا اتسع الوقت.

مسألة: فاتَتْهُ ركعة من الجمعة قضاها، فيذكر في التشهد سجدة لا يدري من أي ركعة هي، فليلتقط الآن سجدة لإصلاح هذه على تقدير ثم يأتي بركعة ويتشهد ويسلم وتجزيه جمعة عند ابن القاسم ويسجد بعد.

قلت: في صحة هذه على أصل ابن القاسم نظر، لأنه لم تصح له ولا ركعة على تقدير فبطلت كونها جمعة، لأن من شرط صحتها إدراك ركعة فأكثر وهو على أصل أشهب في مسألة الجمعة محتمل الصحة.

مسألة: قدم من سفر يوم الجمعة فتوضأ وأدرك صلاته ثم تبين أنه صلى الظهر لعدم الجماعة، فإنه يجزيه ظهراً على المشهور. بخلاف العكس إذا جاء يوم الجمعة يظنه يوم الخميس فالمشهور البطلان. وفي الكل خلاف.

مسألة: قدم من سفر أيضاً أدرك ركعة من الجمعة، فلما قضاها قال له الإمام: صلينا ظهراً لعدم الجمعة. فإن كان بالقرب راجع وأتم الظهر، وإن بعُد بطلت وأعادها أربعاً.

مسألة: أحرم الإمام يوم الجمعة وجاء رجل فذكر أن في ثوبه نجاسة فإن كان عليه غيره أو وجد من يعيره ما يصلي به أو كان الماء قريباً بحيث يدرك الصلاة فعل ذلك وصلى معه الجمعة احتياطاً وأعادها ظهراً، وكذلك لو أدركها في آخر ركعة.

قلت: يتخرّج على مسألة إذا أحدث في الصلاة والماء بعيد هل يتيمّم ويصلي أو ينصرف للوضوء ويجمع بين الأمرين؟ فكذا هذا، وعلى أصل أشهب وابن القاسم في فوات وقتها بالسلام أو لا، لكونها بدلاً عن الظهر، والله أعلم.

مسألة: من أدرك الإمام في تشهد الجمعة أو غيرها فإنه يدخل وينوي تلك الصلاة كيف كانت لتحصيل فضيلة التشهد والإحرام مع الإمام، ويبني على ما أحرموا إن كانت جمعة. وفي قيامه بغير تكبير خلاف، فيأتي بأربع ركعات ثم له طلب جماعة أخرى فيها.

قلت: يريد إن كانت غير الجمعة أو المغرب وفي كل منهما خلاف أيضاً.

مسألة: إمام خطب يوم الجمعة فتقدم للصلاة فترك النية، فإن كان عمداً بطلت على الجميع وإلاّ صحّت للجميع، لأن السير والخطبة ونفير المؤذنين يعيّنها فلا يضرّ السهو عنها عند الإحرام.

مسألة: إمام صلى الجمعة ثم تذكر تكبيرة الإحرام، فالمشهور إعادة الجميع للصلاة بخلاف الحدث، لأنها ركن مبني عليه. ثم ذكر خلاف ربيعة وابن المسيب في أصلها.

مسألة: أحرم في الجمعة بلفظ الظهر، فإن زلّ لسانه فقط ونيته الجمعة صحتْ، وإن زلّ ونسي نيّة الجمعة وأحرم بنيّة الظهر قطع متى ما ذكر وأنفذ الجمعة. فإن كان ذلك بعد ركعة قضى أخرى، فإن كان بعد الرفع من الثانية تمادى معه وصلى أربعاً الظهر وبنى على إحرامه.

قلت: فيه نظر أن تبين المسألة على أنها غير بَدَل وهو الجاري على المشهور فيها وإن فرّعْنا على أنها بَدَل فتجزيه جمعة، والله أعلم.

مسألة: إمام أحدث في الجمعة في الثانية فقال: تقدّم يا عبد الله وهو في الصف الثالث وفي الثاني والأول من اسمه كذلك فالأخير هو الإمام في موضعه بذلك الصف، ولا يصح اقتداء أهل الصف [122 ب] الأول والثاني بالإمام الأخير من المذكورين لأنهم تقدموا بغير إذن ولا بشبه.

مسألة: إذا خرج الإمام بغير تقديم فقدّم مَن عن يمينه إماماً ومَن عن يساره كذلك، وهم بمنزلة جماعة دخلوا فوجدوا الإمام يصلي بجمع فقدموا هم رجلاً فصلى بهم، فإنها تجزيهم ويُنْهَوْن عن أن يعودوا لمثل هذا.

قلت: تقدمت هذه المسألة.

مسألة: ذكر وهو في الخطبة أن عليه صلاة الصبح، فإنه يترك ويصلي ويعيد الخطبة للصلاة ويصلي بالقوم. فإن استخلف عليهم أعاد المستخلف الخطبة ولا يصلي بخطبة الأول.

قلت: لعلّ هذا على مذهب من يُبطل الصلاة بذكر أخرى فيها. وعلى مذهب من لا يبطلها يسمع خطبة الأول ويبني عليها الثاني. وكذا إن كانت صلاة الصبح قريبة في حقه.

مسألة: إمام في قرية خطب يوم الجمعة في غيم ثم طلعت الشمس فتبيّن

أنه خطب قبل الزوال الأوْلَى إعادة الخطبة، ولا سيما على مذهب من يقول إنها بَدَل من الركعتين، فيكون حينئذ بمنزلة من صلّى الظهر ركعتين قبل الزوال، فهي باطلة، أو خطب وأقام الصلاة.

قلت: ويحتمل على مذهب من لا يجعلها بدلاً، وهي شرط أو سنة أن تجزيه إن لم يُعدْها لجواز تقدم الشرط على المشروط في الوقت كالوضوء، وشرط الاتصال حاصل، والله أعلم.

مسألة: حضر الخطبة ثمانية من الرجال فما تمت حتى صاروا واحداً وعشرين، فإنها تجزيهم إذا وقعت، ولو لم تقع صلوها أربعاً.

واختُلف في عدد من تقوم بهم الجمعة. ففي المدونة ثلاثون رجلاً في مسألة القرية. وعن عمر بن عبد العزيز خمسون رجلاً. وأقل العدد عندنا سبعة وعشرون، وفي الخمسة والعشرين خلاف.

واختُلف كم بقي معه عليه الصلاة والسلام يوم العير، فقيل ثمانية وقيل أحد عشر وقيل اثنا عشر وقيل أربعون، وهو مذهب الشافعي، فقال عليه الصلاة والسلام: (لو خرجوا كلهم لأظلم عليهم الوادي ناراً).

مسألة: سلّم ساهياً من ركعتين وأتي بالركعتين الأخيريتين من غير إحرام، ففيها ابتداءً ثلاثة أقوال: يحرم مطلقاً وعكسه ـ واختاره ابن يونس، والفرق بين القرب جداً وما فوقه، فإن أوجبنا التكبير فتركه، فعن ابن نافع تبطل صلاته، وعن القنازعي[1] أنه تجزيه، وتقدمت بقية أحكامها وإن لم يقصد بالسلام التحلل، فهو كالكلام، لا يختلف في عدم افتقاره للتكبير.

مسألة: جلس من ثلاث فظن أنهما اثنتان فإن افتكر بالقرب وأتم بتكبيرة على الخلاف السابق ويُتم صلاته ويسجد قبل السلام لأنه نقص جلوساً في محله وزاد آخر في غير محله.

---

(1) هو عبد الرحمن بن مروان القنازعي، فقيه مالكي أندلسي توفي سنة 413 هـ/ 1022 م. ابن فرحون: الديباج المذهب 1: 485.

مسألة: مَن جلس من ركعة ساهياً وأتى باثنتين ثم ذكر ذلك وهو في التشهد، يأتي بركعة بناءً ويسجد قبل السلام لتركه الجلوس في محله والسورة في الثانية وزاد الجلوس في غير محله.

مسألة: جلس من ركعتين في الظهر وظن أنه كمّل صلاته، يصلي ركعتين نافلة هو في تشهدها ذكر عليه سجدة من الركعتين الأوليين وأخرى من ركعتي النافلة. بطل إصلاح الأولى ويلتقط سجدة من ركعتي النافلة ويبني على ركعة ويضيف إليها أخرى يسجد بعد زيادة الركعة على النافلة على تقدير لقول ابن القاسم من صلى ركعتين من فريضة وتحولت نيته إلى النافلة فصلى ركعة ينويها يضيف إليها ركعة ويسلم على نافلة.

قلت: الذي أحفظه لابن القاسم إنما هذا في من سلّم ثم قام لنافلة بركعة فيها طول، وأما إذا كان لم يزل في صلاته فإنه يستدرك الإصلاح مطلقاً [123 ب] وعلى أصل أشهب، وهو في بعض نسخ الجلاب قول: إنه يجزيه ولا يضره تحويل النية إليها لاستحباب النية الأولى كطواف الوداع من الإفاضة، والله أعلم. قال: وكذا الحكم لو سلّم من ثلاث ثم عقد ركعة نافلة حكمها ما ذكر، ولو لم يعقد ركعة لرجع لإصلاح الأولى وسجد بعد السلام، إن كان جلس من اثنتين وإلاّ قبل السلام لأنه اجتمع عليه زيادة ونقصان.

مسألة: قام إلى ثانية وقرأ فَهَمّ بالركوع فخرّ ساجداً فذكر ذلك بعد السجدتين أو قبل ذلك، يرجع للركوع مُحْدَوْدِباً، فإذا تم ركوعه بوضع يديه على ركبتيه رفع رأسه وسجد بعد السلام، ولو رجع قائماً معتدلاً لبطلت صلاته.

قلت: هذا اختيار عبد الحق. وحكى اللخمي من هذا الأصل اختلافاً سببه الحركات إلى الأركان هل هي مقصودة لذاتها أم لا؟.

مسألة: عليه المغرب والعشاء والصبح والظهر، فلمّا صلى الجميع ذكر أنه صلى المغرب والعشاء كل واحدة ركعتين أعادهما فقط ولا يعيد غيرهما، لأن الفوائت إذا وقعت لا ترتيب فيها. وكذا لو كان عليه العشاء والصبح ذكر الصبح في وقت الضحى فصلاه ثم ذكر العشاء صلاها فقط.

مسألة: صلى رباعية ثم ذكر سجدتين لا يدري مجتمعتيْن أو مفرقتين، يأتي بركعتين بناءً ويسجد قبل السلام لاحتمال أن يكونا من الأوليَيْن وقد أسقط السورتين وزاد ركعتين فقد زاد ونقص.

مسألة: صلى خمس صلوات ثم ذكر سجدتين من صلاتين لا يدريهما، يعيد الخمس إذ لا يحصّل الواجب إلاّ ذلك.

مسألة: صلى في جبة أكمامها طويلة فلا يخرج يديه منها لا في إحرام ولا سجود ولا ركوع، صلاته صحيحة مع كراهة لأجل عدم مباشرته بيديه الأرض مع ضرب من الكِبْر.

مسألة: واقِفٌ في صلاته لمَس رأس ذكره بأظافره أو رؤوس أصابعه فلا يتوضّأ في الأظافر ويتوضأ في الثاني، وهو ظاهر المدونة. وكان ابن هارون يفتي بمذهب من يوجب الوضوء باللذة دون غيره.

مسألة: سها عن سلام العتمة حتى قام للشفع، يرجع ما لم يركع ويتشهد ويسلم، وإن ركع في الشفع، وإن لم يرفع أو أطال القراءة فات إصلاح الأولى وبطلت وأتم النافلة وصلى العشاء.

مسألة: صلى المغرب أربعاً ساهياً وسلم عن نافلة ثم ذكر فراجع الصلاة بنيّة وتكبير ويتشهد ويسلم ويسجد. وإن سلم عمداً بطلتْ صلاته. وكذا الصبح إذا صلاها ثلاثاً.

مسألة: إمام صلّى أولى من الظهر وحده ودخلت جماعة وأحدث فقدم واحداً منهم فصلى معهم ركعة وجلس ثم قام إلى الثانية دخلت عليه جماعة أخرى فأحدث فقدم رجلاً منهم فصلى بهم ركعة ثمّ قام الثانية دخلتْ عليه جماعة أخرى فأحدث فقدم رجلاً منهم فصلى الثالثة ثم قام إلى الرابعة فدخلت عليه جماعة فأحدث فقدم رجلاً منهم أتم بهم الصلاة. فكيف يقضون؟ فقد حصلتْ بيد الإمام الأخير ركعة فيقوم يقضي على نحو قضاء المسبوق ثلاث ركعات، فإذا تشهد وسلم فأما الذين أدركوا الرابعة فقد حصلت لهم ركعة وهي

الرابعة فيقومون بغير تكبير فيأتون بأم القرآن وحدها، وهي الثالثة ويجلسون ويتشهدون ثم يقومون فيقضون ركعتين بأمّ القرآن وسورة في كل ركعة نسقاً، والداخلون في الركعة الثالثة حصل لهم ركعتان فيقضون الأولين بأم القرآن وسورة نسقاً، والداخلون في الركعة الثانية لم تفتهم إلا ركعة فيقضونها بأم القرآن وسورة ويسلمون وهي مشعّبة.

قلت: كلها ظاهرة إلا ما حكاه في البداية [124 أ] بالبناء في المدركة الرابعة، على مذهب ابن القاسم. والصواب أنهم كانوا المسبوقين وليست من مسائل اجتماع البناء والقضاء في باب الرعاف، والله أعلم.

مسألة: صلى المغرب في بيته ثم خرج فوجدهم يصلّونها فنسي فدخل معهم فأحدث الإمام فقدّمه، وهو في التشهد ذكر سجدة لا يدري هي من هذه أو من الأولى وذكر أنه صلاها في داره. يشفع الإمام صلاته برابعة ويسلم ويسألهم فإن قالوا: أسقطتَ سجدة رجع بالقرب وصلى معهم ركعة وتشهد وسلم وسجد قبْل لزيادة الركعة ونقص السورة لنقل الركعات وتصح لهؤلاء على قول أبي مصعب. وإن قال الجماعة: ما أسقطتَ فقد بطلت صلاته في الدار لأن السجدة منها ويصلي بالجماعة صلاة أخرى ويكون فرض الجميع.

مسألة: في إمامة الصبي كالمفترض يأتم بالمتنفل والمشهور بطلانها عليهم[1].

مسألة: من يفرط في تحقيق الركوع والسجود، وهو إمام فأنكر عليه لمخالفته ظاهر الحديث في قوله: (اركعْ حتى تطمئن راكعاً. . .) الحديث، فقال: لي عليه دليل، فهل يؤتمّ به أم لا؟ فإن فعل ذلك لعُذْرٍ به أو بمن خلفه فهو خفيف للضرورة، فإذا زال العذر نُهِيَ عنه، وإن فعله دائماً فهو جاهل ولا يؤتمّ به لمخالفته الحديث المذكور. والطمأنينة فرض وقد تركها والدعاء مرغّب فيه لقوله: (أكثروا من الدعاء في السجود فَقَمِنٌ أنْ يُستجاب لكم) أي حقيق. وقوله: (أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد) وقوله: (وإذا سألتم الله في

(1) وردت هذه المسألة مقحمة خطأ في المسألة السابقة.

حوائجكم فاسألوه في صلاة الصبح) يعني في السجود فيدعون فيه بأمور الدنيا والآخرة.

وعن عروة يدعو في سجوده حتى في الملح وعلف الشاة. وقال تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩﴾[1] فمن لم يسبّح في الركوع يدعو في السجود لصلاته. وفي الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام أن الإمام يسبح في الركوع خمساً، والمأموم ثلاثاً.

قلت: الخلاف عندنا في من ترك التسبيح في الركوع والدعاء في السجود هل تبطل صلاته أم لا؟ معلوم. وذكر ابن بشير في عدد التسبيح خلافاً هو واللخمي، وما ورد فيه فينظر في ذلك.

مسألة: إذا خطب في العيدين خطبة واحدة أجزأه ولو كان عامداً وكذا الجمعة ولا يعيد لأنه خالف السنة.

في من هو في التشهد في الوتر ذكر سجدة من صلوات النهار ولا يدري ما هي منها، يعيد الصبح والظهر والعصر ولا يعيد المغرب والعشاء إذ لا شك فيهما ولا ترتيب.

قلت: قوله لا ترتيب فيه نظر، لأن الترتيب في الصلوات القليلة مع الحاضرة مطلوب، وإن فُعِلتْ أعيدتْ في الوقت.

مسألة: عليه صلاة يوم صلاها، هو في تشهد الخامسة ذكر سجدة لا يدري من أي صلاة هي، يلتقط الآن سجدة لهذه ويأتي بركعة بناء ويسجد قبل السلام لانتقال الركعات، وتصح له الخامسة ويعيد الأربع صلوات ولا يعيد هذه لخروجِ وقتها.

مسألة: في من صلى الظهر ثم سمع الأذان فأقام الميزان فوجد الوقت لم يدخل ثم بعد ساعة رفَعَهُ وجده أول[2] الوقت فخرج للجامع فوجد الإمام قد

---

(1) القرآن: العلق 19.

(2) ما سبق من هذه المسألة ساقط من ب.

صلى وحلف أنه صلى في الوقت فأتى الرجل المؤذن فقال له: أذنتَ قبل الوقت؟ قال: نعم أذنتُ قبل الوقت بقدم ونصف لكن شاجَروني فأذنتُ في ذلك الوقت. فإن ثبت هذا أعاد كل من صلى الصلاة أبداً في داره كان أو في الجامع، ومن لم يسمع يبقى [124 ب] في ذمة المؤذن. وكذا المؤذن لا يكون إلاّ أميناً.

مسألة: أتى لصلاة المغرب فسمع الإقامة لها فذكر العصر عند دخول المسجد، رجع وصلى العصر. فإن لم يذكر حتى دخل الصلاة فيقطع قبل عقد ركعة، فإن عقدها فيها أقوال في كيفية القطع، فإن أتمها شفعها برابعة.

مسألة: مسافر دخل المسجد وصلى وحده الظهر بنيّة العصر، فلما صلّى ركعة دخل الإمام والجماعة وأحرموا، فدخل هو معهم بنيّة خاصة فصلى ركعة ثم جلس حتى سلم الإمام سلم معه، فصلاته باطلة من وجوه: منها أنه أخذ حكم الإمامة فيجب التمام، وأنه أحرم قبل إمامه وجلس على ركعة، واعتد بالركعة التي سبقت الإمام، ويعيدها سفرية على الأصل.

مسألة: دخل مع الإمام الحضري في الظهر بنية القصر فأحدث الإمام فاستخلف فأتمّ بهم ساهياً. فصلاتهم صحيحة. إن شاء الله. لأنه أخذ حكم الإمام ولم لم يَسْهُ وعرف الحكم فيأتي بركعتين ويسلم ويقوم الجماعة كالمسبوقين فيتمون لأنفسهم.

قلت: في هذا نظر لأنه إذا دخل بنية القصر فأتمّ ساهياً ففي صحة صلاته قولان بزيادة الركعتين شبه نافلة فحققهم كان أن لا يأتموا به، وإن قصد هذا من أوله ودخل مع الإمام بنيّة القصر فهل يجزيه ذلك أم لا؟ لأن إمامه ينوي التمام وهو ينوي القصر ففي نيابة أحدهما عن الآخر خلاف.

وسئل المازري عن مسألتين أقلق السائل أمرهما فرغب الشيخ في الكشف عنهما: الأولى منهما ما يتخيّل الإنسان عند الدعاء إذا رفع يديه إلى السماء وإذا قام لصلاة وإذا سجد أن الله تعالى في ناحية السماء. والثانية إذا قام إلى الصلاة أو دعا أو ذكر في وقت من الأوقات بإخلاص من القلب أو حضور الذهن فيخْطر في حال الذكر خيال التصور والتحيُّز ـ تعالى الله عن ذلك ـ غير أن هذا

التخيّل ربما كان حضوره كالبرق ولا يثبت، وربما يكرّر فعندما يعرض هذا يرد على نفسه بلسانه يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1] ويعظم عليه هذا التخيّل ويحبّ أن لو كان لا يخطر، لا سيما إذا تذكّر قوله عليه الصلاة والسلام: (تفكّروا في مخلوقات الله ولا تتفكروا في ذاته)، ويقول: (ما يخطر لي هذا إلاّ لِوَصْمٍ في إيماني أو لعلة في نفسي).

وإذا ذكر قول الغزالي ـ رحمه الله ـ: إن العارف بالله عز وجل لا يزداد في الآخرة عند رؤية الله فوق الصفة التي كان يعرفه عليها أكثر من زيادة بيان وشبه ذلك كنظر الإنسان إلى صورة الإسفار ثم ينظر إليها بعد إشراق الشمس فلا يزداد[2] من زيادة بيان وإلاّ فالصورة الأولى هي الثانية فيقول: أنا غير عارف أو يخطر لي تخيّل الباري تعالى على غير ما هو عليه، وهذا جهل بالله تعالى.

قال أبو حامد: ومن كان جاهلاً بالله تعالى فلا يراه في الآخرة. أنّى يرى الإنسان من لا يعرفه. مع أنه حكى القاضي أن الناس اختلفوا في الجهل ببعض الصفات فليبيّن لي الإمام ما سبب خاطر التخيّل وهل يضرّ؟، وهل هو نقص في الإيمان؟ مع كراهة الإنسان له ومدافعته له مع الحديث الذي لما سأله أصحابه عليه الصلاة والسلام عن شبه هذا فقال: (أَوَجَدْتُمُوه؟ ذلك صريح الإيمان) يعني كراهتهم ذلك وردّهم ذلك. وهل له دواء يُستعمل حتى ينتفي التخيّل؟ وهل تكفي الكراهة له مع العلم يكون الباري تعالى شيئاً لا يشبه [125 أ] الأشياء؟ تبين لي ذلك وتأمرني بما نعتقده ونعوّل عليه إن شاء الله تعالى.

فأجاب: شكوتَ ـ نزع الله عنك أسباب الشكاية ـ ممّا يجب للمسلم أن يكون له عناية به ولكنك شكوت داءً قديماً تعذّر دواؤه بعد الاجتهاد في طلبه. وقد أخبر عليه السلام أنه ابتلى بشيطان فأعانه الله عليه حتى أسلم، فكُفيَ بذلك أسباب وساوسه وشره. وهذا ربما كان من خصائصه عليه الصلاة والسلام.

---

(1) القرآن: الشورى 11.

(2) جملتان سقطتا من ب.

ولعله سبحانه. . .[1] بأنه امتحن عباده بذلك وأمرهم بالتعوّذ منه فقال: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ السورة كلها. فورد هذا بلفظ عام يعم الإنس كلهم على القول بالعموم، وعطف عليه الاستعاذة من شر وسواس الناس بعضهم من بعض، وكل إنسان له نسب عرقي في هذا وهو أبوه آدم عليه السلام. قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾[2]. وقال الشاعر مثل هذا المعنى:

فانظر من أيّ أديم قُدّت الشّرَك

والشّرَك من نفس الجلْد الذي قُدّتْ منه. وقد ذكر الباري سبحانه هذا المرض وأشار إلى دوائه فقال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾[3]. فهذا كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

وقد أخبرت بامتحان الخلق بما شكوته وأمر الله سبحانه وتعالى بالاستعاذة منه والتذكّر والتبصّر فيصير الإنسان مبصراً بقلبه.

واعلم أن الله سبحانه خلق في الإنسان قوًى مختلفة فمنها التخيّل للصُّوَر ومنها التوهّم وهو تصرف في ما تصوَّرَه وفوق ذلك العقل يُطْلِع على ما يتوهمه الإنسان مما يركبه في نفسه من الخيالات الشرعية من المصوّرات والعقل يدافعه عن ذلك. وههنا يقع الخطأ في الاعتقادات، ومنه تفرعتْ الضلالات. فالنفس لا تطمئن وتسكن إلاّ لما أَلِفَتْه من الصور التي ينقلها إليه السمع والبصر وغيرها من الحواس فمن شاء الله ضلالته مرَّ مع ما يتوهم واجتنب ما نافرته النفس مما لم يألف. ومن شاء الله هدايته حكّم العقل ولم يبال بما يتوهم ويتخيّل. فالتوهم والتخيل ـ أخبرناك ـ أنه كالأمر الطبيعي للإنسان وقوة التوهم كالنزول للإنسان. ألا ترى أن الإنسان إذا مشى على الأرض ما لَهُ من مُمَاسّتِها إلاّ مقدار رجليه، ولو مشى على شيء عال أوسع من مقدار رجليه وتوهم السقوط لسقط. فعلمنا القوة الوهمية على نفسه وجسمه. وإنما ذكرنا هذا، وإن كان الخوض خوضاً في

(1) بياض بمقدار كلمتين بجميع الأصول.
(2) القرآن: طه 120.
(3) القرآن: الأعراف 200 ـ 201.

بحر عظيم، ليؤنسك بترك الرجوع من الوهم والخيال الفاسد.

وقد تكلمنا نحن في كتابنا «المُعْلِم بفوائد مسلم» على ما شكته الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لما ظنت أن الله تعالى يؤاخذهم بالخواطر الغالبة على النفس وشكَوْا ذلك للنبي ﷺ حتى أنزل الله عليه بيان أن الخواطر الغالبة لا يؤاخذ الإنسان بها للحديث المشهور في الكتب الصحاح وغيرها. وذكرنا أيضاً له في الأمهات المترجمة في «كتاب مسلم باب الوسوسة من الإيمان» وتناولنا هذا الكلام.

وبالجملة فإنّ العلماء أجمعوا على أن ما غلب على النفس كان كالواقع فيها بغير اختلاف الإنسان له وتعمّد فعله، وما تتردّد النفس فيه فإنه لا حرج على النفس فيه ولا إثْم، ويكفي رده بإعراض النفس عنه والمبادرة إلى غمض الخيال عنه، كما أُمر الإنسان بالمبادرة [125 ب] إلى غض البصر عن رؤية ما لا يحلّ ولا يُكرَّر النظر ولا حرَج عليه في النظرة الأولى. وأحكام الأبصار كأحكام البصائر هنا. لكن لو أن الإنسان استثبتَ الخاطر ومكّنه من نفسه وأقبل يشكك فيه ويردّه على نفسه لم يجزه أن يدفع ذلك الشك الراسخ في النفس بل يلهو عنه. لكن بأن يعرض على النفس الفكرة في الدليل الذي أبطل ذلك عنده ليرد الشك الراسخ بالنظر أو يتذكر النظر كما قال أبو المعالي: إنه يفكّر من إرجاء ما يقدر وكذا الأمر فيه أنه يثير العلم في أقرب زمن. فهذا هو بعد الاستعاذة بالله تعالى والسؤال في دفاعه عن النفس دواء هذا الداء. أجمع عليه أهل الأصول وأهل الفروع والأطباء. لكن الأطباء يرون هذا إذا كثر من أمراض النفس ويذكرون مداواته بالعقار المخرج للخلط الكائن عنه، هذا عندهم. لكن إنما علينا نحن بيان أحكام الشرع وقد ذكرنا لك دواءه في أحكام الشرع.

ونُنَبّهك أيضاً على أن النفس إذا خافتْ من شيء كثُر ترداد خياله عليها وإذا أمنتْ ذلك المخوف صار عندها نِسْياً منسياً. فينبغي أن تؤمّن نفسك مما تخوفها به أن يكون عليك حرج في هذا، فإنّها إذا أمنت وتكرّر عليها التأمين منك لم يكن يخطر لها ذلك ببال إذا طال زمان سياسة النفس وتردّده الأيام

الكثيرة به. وقد فعله الفقهاء دواء لما يعرض من الوسواس في الوضوء والصلاة. ففي المدونة: ما علم من قول الإنسان هو الماء، يعني أن يخالط نفسه في ما يحسه من بلل إنما هو الماء الطاهر الذي نضح به المكان أو غسله.

والله سبحانه يعيذنا ويعيذك من مكائد الشيطان، فإنه يأتي كلّ إنسان من طريقه. فالناسك يُخيل عليه أنه مقصّر وأن أعماله لا تقبل حتى يزهد فيها. والتارك يُخيّل إليه أنه من أهل العذاب فيذكر ما هو أعظم عليه من الجرائم ويقول: لا فائدة إذا كنت معذّباً من منع النفس من شهواتها، وبالله التوفيق.

قلت: تقدم لعز الدين السؤال عن هذه القضية ودوائها له، وهو أن هذا من الشيطان وليس للنفس فيه كسب وإن ردّ النفس له مجاهدة يُثاب عليها فيكون نقيض ما قصد الشيطان. وظاهر كلام الشيخ هنا أنه من أفعال النفس وأن تكرار الدفع لهذه الخواطر شفاء من ذلك. وما أشار إليه الأول أبلغ في الدوار. وظاهر ما ذكره هنا أيضاً أن الخواطر ترد على صاحب الدليل خلاف ما تقدم لشيخنا الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ لأنها من أفعال النفس فلا تزال ترد عليها. وكلام شيخنا يجري على ما تقدم لعز الدين، والله أعلم.

سئل عز الدين عمن قال إن قراءة العلم وحفظه أفضل من قراءة القرآن وحفظه فأيهما أفضل؟.

فقال: يتعيّن على كل أحد أن يتعلم من القرآن الفاتحة وحفظ الباقي فرض كفاية. وأما تعلم أحكام الشرع فيتعيّن على كل أحد أن يعلم ما هو بصدده فيجب على من يملك البقر أن يعلم ما يلزمه من زكاتها ومعرفة نِصَابها، وكذا من يملك الإبل والغنم أو النقدين أو عروض التجارة وكذا أصحاب الزرع والنخل، ويجب على التاجر أن يعرف ما صحّ من تجارته وما يفسد منها، ويجب على الصرّاف أن يعلم أبواب الربا المتعلّقة بالصرف، وكذلك يجب على كلّ صانع أن يعرف[1] ما هو متعلّق بحرفته مما يكثر ويطّرد، ويجب على كل واحد من الزوجين معرفة ما يلزمه من حقوق الآخر فيقوم بها وكذا الخباز والبناء

---

(1) جملة سقطت من ب.

والفلاح يلزمهم تعلم ما يلزمهم القيام به. قال: وتعلّم ذلك أفضل من قراءة القرآن الزائد على الفاتحة والضابط ما يتعيّن تعلُّمه [162 أ] مما الإنسان بصدده ومدفوع إليه فتعلُّمُه فرض عين. وما عدا ذلك من القرآن والأحكام الشرعية فكلاهما فرض كفاية. ومعرفة الأحكام الشرعية أفضل لعموم الحاجة إليها في الفتاوى والأقضية والولايات العامة والخاصة. ومصلحة القرآن مقصورة على القارىء. وما عمّت مصلحته ومسّت الضرورة إليه أفضل مما كانت مصلحته مقصورة على فاعله.

قلت: يريد هذا المَنْحى حديث ابن مسعود في الموطإ (إنكم في زمان كثير فقهاؤه قليل قُرّاؤه يحفظون أحكام القرآن ويضيّعون حروفه...) الحديث بكامله. وتقدم هذا السؤال من مسائل الاستفتاء وأن فيه دليلاً على فضل الفقيه على المحدّث وأن لابن مناد في ذلك جزءاً ذكر فيه أحاديث ووقائع وأنّ منه شيئاً مذكوراً في جامع هذه المسائل وذكرتُ فيه[1] أيضاً تقسيم عز الدين في فضل درجة العلماء بعضهم على بعض وتقسيم الأعمال من كونها قاصرة أو متعدية، وفضل بعضها على بعض مستوفياً، فمن أراد الوقوف عليه فينظر في جامع هذا الكتاب.

مسألة: من كتاب الطرطوشي في كتاب البدع: في المختصر لابن شعبان: كره مالك اجتماع القوم لقراءة القرآن كما يفعل في الإسكندرية، قال: ولم يكن مِن عمل الناس. واختلف قوله في قراءة الجماعة على الواحد في سورة واحدة، فأجازه مرة وكرهه أخرى، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾[2].

وأما إذا قرأ واحد بعد واحد، ويقرأ الثاني من حيث انتهى الأول، فهذا جائز بغير خلاف. وقيل: الآية نزلت في الصلاة والخطبة لا في غير ذلك إذ جائز أن يكون إنسان يقرأ والآخر مشتغل عنه بكلام أو تجارة أو نحو ذلك، بل

---

(1) جملة سقطت من أ.

(2) القرآن: الأعراف 204.

إذا كانوا مشغولين بكلام أو متجر فلا ينبغي له أن يشوش عليهم.

قلت: تقدم من ابن المسيب طرد عمر بن عبد العزيز من المسجد وكان يقرأ والناس يصلون لأجل أنه يشغل بالَهم. وتقدم حمل ابن رشد له، لكن إذا كانوا جلوساً فيستحبّ لهم الإصغاء إليه، إذا كان الجلوس غير مقصود لهذا. فإن كان مقصوداً فقد تقدم قول مالك فيها.

ويقام الذين يجلسون يوم الخميس وغيره لقراءة القرآن. **قال الفهري**: وحمل مالك ما رُوي من طريق أبي داود عنه عليه السلام قال: **(ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله تعالى يتلون كتاب الله تعالى يتدارسونه في ما بينهم إلاّ نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفّتهم الملائكة وذكرهم الله في من عنده)** ونحوه في كتاب مسلم فحمله مالك على الصورتين الأوليين من قراءة العرض المختلف فيه والمجمع عليها.

قلت: وأحفظ للشافعي حمْله على عمومه وعليه جرى عمل الناس اليوم عندنا بتونس وغيرها. وقد مرّ من هذا المعنى انظر كلام الطرطوشي.

وهذا سؤال في مساجد قصر المنستير وبعض أحكام القصر ونتبعه إن شاء الله تعالى بسؤال المازري في صفة سكناه وإن كان تعلّقُه بكتاب الحبس أدخل. لكنه جرى ذكره ههنا فتقدم الكلام عليه.

والسؤال وجوابه هو: كتب أبو محمد عبد الله بن أبي زيد إلى أهل المنستير: وَلِيَكم الله بمعرفته على طاعته وأيّدكم بتوفيقه ورحمته. أمّا ما سألتم فيه من ساكن قصر المنستير الأقدم وفيه مسجد كبير اتُّخِذَ لتُصلى فيه الصلوات في جماعة وربما عدموا من يتقدم بهم وفيهم من يحفظ القرآن فيتدافعون الإمامة بينهم. فقد علمتم ـ رحمكم الله ـ ما جاء في الترغيب في صلاة الجماعة وما فُضّلتْ به على صلاة الفذّ لسبع وعشرين درجة [126 ب] وأنتم أولى من رغب في ذلك لأن أفضل أعمالكم في ما استُعدّ له في هذه الحصون إقامة الصلوات في أوقاتها. وكذلك لا ينبغي أن يخدعكم الشيطان عن إقامتها في جماعة. وإذا اجتمع جماعة ممن يحضركم ولهم بالقرآن معرفة وعطّلوا مسجدهم من الجماعة

خِفْتُ عليهم من الإثم. وليتقدّمهم أحسنهم حالاً وأعلمهم بإصلاح صلاته مع صلاح حاله، فهو أحقّ. وعلى كل حال فلا ينبغي أن يعطل المسجد من إقامة الصلوات، وإن لم تجدوا من يساعدكم إلاّ من هو دون مَن أبَى منكم فأقيموا الجماعة، فهو أولى منكم وأقرب لما يرضي الله من عمارة المسجد.

وأما مَن يصلي في بيته بجماعة وفي المسجد سعة فلا ينبغي له ذلك. السعي إلى المسجد ممّا يُرجى فيه عظيم الأجر، وله بكل خطوة حسنة، وتمحى عنه بها سيئة، إذا فعل احتساباً للّه تعالى. وجاء في الحديث: (بَشّر الماشين للمساجد في الظلام بالنور التام يوم القيامة)، وبُعْد الدار أعظم أجراً وهذا في ما يأتيه من الدور وأنتم كقوم في دار واحدة وحسبتم أنفسكم في هذه القصور لعمل البر، وهذا من عمل البرّ تضيعونه بينكم وأنتم ترغبون في مزيد خير تجعلونه. وأما ذو الزمانة ومن يصعب عليه المشي لزمانته أو لعذر تعذر به مثله فليُصلّ في بيته. وقد قال عليه الصلاة والسلام في ليلة مطيرة: (ألا صلّوا في الرحال) وكل من تجشم مشقة في الخير فهو أفضل له. ولكن إذا خلا في بيته فلا ينبغي أن يصلي خلفه الجماعة فيكون ذلك ذريعة إلى تعطيل المسجد المنصوب للصلوات عندكم إلاّ من له عذر وبه زمانة.

وأما من يصلي في بيته بصلاة الإمام فإن كان لضيق المسجد وبيته قريب يسمع تكبير الإمام ولا يخفى عليه ركوعه وسجوده فلا بأس بذلك. وإن كان المسجد فيه سعة فلا أُحِبّ ذلك له لأنه كلما قرب المأموم من الإمام فهو أفضل، فكيف ينبغي لكم أن تزهدوا في الأفضل من هذه الأعمال؟ وأنتم إنما مقامكم في هذه الحصون لما ترجون من فضل في ذلك. فهذا هو الأفضل ما تقرّبتم به، وهذا ذريعة إلى خلاء المسجد.

إذا عجز كل واحد منكم وصلى في بيته بصلاة الإمام وقد قال عليه الصلاة والسلام: (لو يعلمون ما في الصف الأول لاستهموا عليه) ومن يرغب في الفضل في تجارته قويتْ رغبته في الصفقة الرابحة وأنتم أولى بذلك، والمساجد كسوق من أسواق الآخرة. وكذلك في بعض الحديث: (فارغبوا في كل ما جرّ

إليكم نفعاً في أعمالكم فإنه من يعمل مثقال ذرة خيراً يره).

وكذلك من كان في طبقة والإمام تحته أو فوقه والمسجد خال فلا ينبغي. وهذا خبر قبيح في مثل موضعكم الذي يرغب أهله في الخير ويتحرون ما هو أفضل لهم وهذا يُخاف عليهم المأثم. وكلما بعُد عن الإمام كان في تكلفٍ من أدرك ركوعه وسجوده واشتغل بذلك قلبه وتكلف ما يكره له في صلاته من مراعاة أمر الإمام. وأما إن كان ذلك لتضييق المسجد وكثرة الناس فيه أو من زمانة الرجل فلا بأس بذلك إذا كان يدرك الأفعال من الإمام بلا تكلف، وإن كان بتكلف يشْغله فليُصَلّ فذّاً أفضل له ذلك. ومن صلى في هذه الضرورة التي ذكرنا من الإمام فمن هو في الطبقة السفلى فهو أحسن من الذي يكون الإمام منه في الطبقة العليا، هذا يكرهه أهل العلم ولا يفيد فاعله.

وأما إذا كثُر الناس في الموسم [127 أ] وامتلأ المسجد واتصل جميع الناس لصلاة الجماعة حتى يصلّوا في المحارس وظهر المسجد وحيث يتعذر عليهم سماع الإمام في تكبيره وعلم ركوعه وسجوده فهذا لا يجزيهم. وصلاة مَن هذا عمله فذاً أوْلى به وأفضل له وأخشى أن لا تجزيه صلاته إن فعل. وأما إن ركع أو سجد عن شك وفعل ذلك قبل إمامه أو بعده فلا تجزيه صلاته. وأما إن جعل الإمام خارج المسجد ممن يصلى معه مُسَمّعاً يرفع صوته بالتكبير يسمعه القاصي البعيد، فهذا يكرهه العلماء كراهية شديدة ويرون أن ذلك لا يُجزي مَن اتبع ذلك المسمّع، وأنتم به أوْلى ولا يجزي في ذلك المسمّع صلواته.

وخفّف بعض متأخري أصحابنا مثل الجمعة والعيدين، وذلك أنهم تأوّلوا ذلك ضرورة إذ لا بد من إقامة هذه الصلوات في جماعة واحدة، وأنتم غير مضطرين إلى صلاة تجمعكم أجمعين إلاّ أن تقام على ما يجب، لأن ذلك فضل فلا يُطلَب الفضل بما تُنتقَصُ به مرات الفرض.

وهذا المسمّع متطوّعاً بذلك أو مأموراً به فالجواب فيه ومن صلى بإسماعه سواء. وأمّا مَن قرب من مسجد من مساجد قَصْركم فلا ينبغي أن يتخطاه إلى مسجد آخر إلاّ بعد أمر تقصير بإمامه في عدالته وقراءته وإلاّ فذلك مكروه.

وأوْلَى الأمريْن أن يقصد المسجد الأعظم منها فهذا المسجد لا بأس بالتخطي إليه وترك المسجد الذي هو أقرب قصد وجه الله تعالى، فهو أفضل له إن شاء الله.

فهل المسجد الأعظم المعمور الأقدم كالأفضل لمن تقدمته الصلاة فيه دون مسجد أقرب منه إلاّ لعذر أو زمانة؟ وأما من كان يبقى خالياً فلا ينبغي لسائر أهل مساجدكم تعمرونها على هذا الأقْدم.

وإذا بقي المسجد الأقدم بلا إمام فلا بأس لإمام من بقية هذه المساجد أن يرفع مسجده ويؤم بهذا المسجد حتى يُعمر ثم إذا عمر وشاء من قرب من ذلك المسجد الذي تركه إمامه أن يصلوا فيه بجماعة فذلك لهم ويقدمون منهم إماماً يجمع بهم إن وجدوا ذلك وإلاّ انضموا إلى صلاة الجماعة أفضل لهم.

وأما من طلب الانزواء في بيته عن الناس وأخذ نفسه ألاّ يخرج لصلاة جماعة ولا يصلى على جنازة وغيرها طلباً للسلامة فهذا شُبْهَة أن يخشى على فاعله لولا ما يشوبُه، لأنه إن كان رجلاً معروفاً بالخير ويُنسب إليه، فيخشَى أن يشهر نفسه بهذا اشتهاراً يدخل عليه به الفتنة أن يذهب الناس به كل مذهب في النظر إليه والازدحام عليه وفي إطرائه والتمسك به[1]. فإن كان فعَل ما ذكرت كان ذريعة إلى هذا فلا يفعلْ وليُصَلّ في جماعة ثم يدخل بيته. فكل ما خفي من الأعمال كان أسلم ومن خالط الناس على حاله هذا ويسلم في مخالطتهم فهو أحسن، وإن لم يسلم في مخالطتهم فليزغ عنهم. فهذا ممّا لا يشهر حاله. وهذه أمور على كل وجه منها وصف يَخاف منه صاحبه فليستعذ بالله ويبعد من كل ما يخشى فيه الفتنة، ولا يغلط في نفسه وإن غلط فيه الناس، ومن عرف قدر نفسه وتقصيرها كان على بَصيرةٍ من غلط الناس فيه فهو أسلم ممن يخدع في هذا. ونسأل الله لكم السلامة من كيد الشيطان فإنّ له في مثل هذا فتنة، كفانا الله وإياكم أمرها[2].

---

(1) في أ و ب: الغسل به. والإصلاح من ج.

(2) جملتان سقطتا من أ.

أما القوم الذين يجلسون خارج الحصن عند بابه فيحضر الناس الصلاة فيصلون في جماعة، فأفضل لهم المشي إلى المساجد والصلاة فيها، فإن لم يرغبوا في ذلك وصلّوا إلى مواضعهم [127 ب] فإن كانت مساجدهم فيها من يعمرها فلهم ذلك، وقد تركوا. ولكن إذا صلّوا بموضعهم في جماعة فلا ينبغي أن يكون من صلى بصلاة إمامه أن يتقدّمه ولا يكون أيضاً في تقدّمه وليأمرهم إمامهم بالرجوع خلفه. فيبدأ بالدخول في صلاته ولْيَتَقدم هو إذا خاف من ذلك لإمكان أن يكون المصلون معه خلفه. فإن فعلوا على خلاف هذا فقد أخطؤوا ولا يُعيدوا. وأما من بَعُدَ منه حتى لا يكاد يعلم أفعال إمامه إلاّ على شكٍّ أو تلفُّتٍ إليه فصلاته فاسدة. وأما إذْ أكثر المساجد خالية وهؤلاء يقيمون الجماعة بهذا الموضع، فلا ينبغي لهم ذلك. وهذا أشد من التخطي من مسجد لآخر لغير عذر.

وأما من يجلس بعد الصبح لقراءة القرآن ويجتمعون بذلك يريدون فيه الفضل فهذا مُحْدَث لم يكن من السلف وإنما أحدثه هؤلاء وإنما كانوا في هذا الوقت يتفرقون ويذكرون الله إلى طلوع الشمس أو قرب طلوعها. ولا ينبغي أن يقال قراءة القرآن أفضل من الذكر في هذا الموطن لأن هذا تتعين به مراتب كثيرة وتتعطل أمور بما يتعاطى من هذا التفضيل. فلا ينبغي له أن يُخلي نفسه من ساعة الذكر والدعاء مما تقول له نفسه: القراءة أفضل من الذكر والدعاء، وتقول له: القراءة أفضل من التطوّع بالصلوات فلا ينبغي. ولكل وجه من مراتب العبادات موضع من قلب الرجل ونيته.

قال مالك: لا ينبغي أن يفضل هذه الأمور بهذا، فإنه إن أتى بعد السلف بأفضل مما أتوا به وقد بارك الله في ذلك بأعظم ممّا يوجد في غيره. وإنما عليك أن تسلك سبيل السلف في آدابهم وعباداتهم، فهم أهدى طريقاً وأقلّ تكلّفاً. وقد قال ابن مسعود في القوم الذين خرجوا من الكوفة واعتزلوا يذكرون الله في مسجد أعدوه لذلك ويقرؤون فيه القرآن: إما أن يكونوا أكثر من أصحاب محمد عملاً، أو أتيتُم ببدعة ظلماً، ونهاهم عن ذلك وأمر بهدم المسجد.

وأما إن كان يفعل ذلك رجل نصب نفسه ليعلم القرآن بأجر أو بغير أجر

يبتغي مثوبة الذين يعلمهم حينئذ فلا بأس بذلك، إن شاء الله. وأفضل له أن لا يأخذ في التعليم إلاّ بعد طلوع الشمس، ويأمر الذين يعلمهم بغير أجر فيأتوه حينئذ، ويجعل ذلك الوقت للذكر هو الأفضل، وهو أحبّ إلينا. ولا أقول إنه يأثم إن لم يفعل ذلك، ولكن يستحب له إقامة هذه لينال من كلّ وجه من الخير نصيباً يأخذ منه بحظّه. فإن ذكر الله أفضل شيء يُتقرّب به إلى الله تعالى. وكذلك التفكر في أمر الله وفي ما ينبغي من أمر الآخرة والوعد والوعيد ونعمة مشكورة وذنب سالف يستعتب منه واقتراب أجل، وغير ذلك ليربص به نفسه وليتفقد الزائد والناقص من أحواله، فيفكر في ذلك، فما قصّر فيه تلافى تمامه، وما زلّ فيه فيراجع فيه نفسه. فهذه أمور تقتضيها القلوب بقدر ما يجعل عليه منها، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وبالله الاستعانة على مرضاته.

وأمّا ما ذكرتم من ساكنٍ سكَن الحصن وهو صانع بيده ولا كسب له غير ذلك، وربما كان ذلك كفاف عيشه أو دونه فأراد أن يأخذ مزرعة يكون فيها بعض قوته ويستعين بباقيها في نفقة عياله وما يلزم من ذلك.

فالجواب عن هذا: أنه إن كان مِمّنْ له أن يأخذ مزرعة [128 أ] يستعين بها في نفقة نفسه، فما أعجزه من ذلك محتمل يده، فإن رأى أن يكون عيشه من عمل يده فهو أفضل إن شاء الله، وإن شاء ما يقوى به على ذلك أو على جُلّ عيشه فذلك مباح، لكن إن كان له أهل ينفق عليهم من عمل يده ويكون عيشه هو من نفقة عمل يده ـ إن وسعَهُ ذلك ـ فيستعين في عيش نفسه ممّا يأخذ من المرافق في أرض السبيل من مزرعة وغيرها إمّا من جمع عيشه أو مما عجز عليه من بعد نفقة أهله من عمل يده.

وأما الذي يرغب في القرآن أو في استظهاره وبيده صنعة وإذا اشتغل بعمل يده لمعاشه لم يتفرغ لما رغب فيه من تعليم القرآن، وإذا اشتغل بتعليم القرآن احتاج إلى أخذ الصدقة وأيّ ذلك أحسن له؟ فأحبّ إلـيَّ أن يتمادى في تعليم القرآن وليأخذ الصدقة حتى يبلغ منه ما يريد، ثم يرجع إلى العيش من صنعته، ومن تجارة.

وأما من أخذ قطعة فعارض السيل وغرس فيها أشجاراً وأقام عليها حتى

أطعمتْ، فأراد أن يأخذ ثمرتها ينتفع بها، وهو فقير أو غني فإنه إن كان لما بيده من هذه الشجر أهلاً لفقره فذلك له ويصرف ثمرتها في مصلحة عيشه ومؤونته من طعامه وشرابه وكسوته وما يصلحه فله ذلك. وأما ما فضل عن ذلك من الأمر الخفيف وإن فضل بيده من بعد مصالحه[1] كلها الأمر الكثير فأحب إلينا أن يصرفه إلى الفقراء والمساكين بذلك الموضع.

وأمّا الغني فنحن ننهاه أن يأخذ من هذه الجزيرة مزرعة أو أشجاراً ولا ينتفع بها إلاّ بالحطب والماعون المحبَّس فالأفضل له أنه ينتفع بماله، ولو اشترى الحطب كان أفضل له، وله أن لا يفعل. وأما الغارس وهو فقير يهدي من ثمره لغني يكافيه على ذلك فإن كان هذا الفقير إنما بيده مرافق تلك الشجرة وقدر نفقته في جميع مصالحه، فلا بأس بذلك عندي. لأن ذلك الذي كافأه عليه مما يشبه المبايعة، وهذا خفيف إن شاء الله.

وإن كان بيده فضل كثير عن مصالحه فلا ينبغي له أن يهدي ذلك الفضل أو بعضه لمن يكافيه أو لا يكافيه، وصدقته على ساكني الموضع من الفقراء أولى بذلك.

وأما هديته لغني يكافيه، والذي بيده من ذلك الشجر قدر عيشه ومصلحته، فهو عندي خفيف وأحبّ إلـيّ تركه لذلك المهدي إليه. وكأنّما ذلك الفقير ضيّق على نفسه في ماله أن يملكه وينفقه. وأحبّ إلـيّ ترك ذلك.

وأما الغنيّ فهل ينتفع بأرض السبيل. . . أو ببقل يزرعه وشبه ذلك[2] فلا ينبغي له ذلك، وأحبّ إلـيّ أن يشتري ذلك من الذي هو له مباح لا شك فيه ما أعلمتُك من الحطب والماء. وإن زرع بصلاً أو بقلاً فأحبّ إلينا أن يتصدق به على الفقراء وأهل الموضع ويشتري ما يحتاج من ذلك من ماله.

وهذه المواضع التي حَبس ساكنوها أنفسهم للّه في الرباط ينبغي أن يكونوا متحرّين لما هو أطيب في المكسب وأتم في التخريج مما له فيه إشكال وشُبهة.

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

(2) جملتان سقطتا من ب. والنقطة الواردة فيها مكان بياض بالأصل.

فإن فضل عمل العاملين الورع عن الشبهات له. وأمّا ترك الحرام البيّن فتركه فريضة. ومن أخذه فهو مواقع لكبيرة. وهذا لا تكاد تصفو معه النيّة، وتضعف بالإصرار عليه البصيرة.

وأمّا الذين يصلّون في وقت واحد إمّا أن تتبع كلّ إمام طائفته وهما تتقاربَانِ فيُشْكل على كلّ طائفة هل يتبعون إمامهم أو غيره في ما يسمعون من التكبير [128 ب] وغيره فهذا لا يجوز، وصلاة من صلّى ممن صار في حيرة هل اتبع إمامه أو غيره فاسدة. ولو أيقن أنه اتبع إمامه إلاّ أنه في شغل من مراعاة ذلك قد شغله التكلف فيه فهذا لا ينبغي لكل إمام أن يتخرج من هذا إذْ يعين بفعله في فساد صلاة الناس. ولكن يقدم أحدهما فيصلى قبل الآخر ثم يصلى الآخر إنْ كان في الوقت سعة. وإن كان في الوقت ضيق مثل صلاة المغرب وكان يشكل عليهم ذلك، فلا ينبغي ذلك، ولينضمّوا إلى إمام واحد، وينحاشوا إلى المسجد الكبير القديم، ولا يدخل نفسه فيما يشك.

وسألتم عن أشجار وزيتون متفرّقة حبّس للمنستير لوقيد مساجده وله حبس لوقيد في الحصن محملاً، هل في ثمرة ذلك الزيتون الزكاة؟ وهل تجمع ثمار هذه الأحباس في الزكاة؟ وقد حبسها غير واحد أو لا يجمع ذلك؟.

قلت: لم يُجبْ على هذه المسألة.

وفي تعليقة ابن العطار إذا حبّس على مسجد جماعةٌ حوائط كلّ إنسان حبّس نخلاً، وحمّله ذلك المسجد. فإن خرج من الجميع خمسة أوْسُق زكاه على المسجد. وإنما كانت الحوائط المحبسة تزكى لأن مصارف الزكاة غير الفقراء مع الفقراء فلا تمسك لأجل أن الثمرة للمساكين. لأن السّاعي قد يرى صرفها في غيرهم من الأصناف فإن كان هناك خوف من العدوّ صُرفتْ في السبيل. وإن كان الأمن والرّخاء أعتق الرقاب. وإن كان زمن شدة أطعم المساكين. وإن كان الحبس على المساكين فلا يصرف ما سوى الزكاة إلاّ على المساكين.

وأمّا ابن رشد فقال: إن كان الحبس على قوم غير معيّنين فلا خلاف أنها تزكى على ملك المحبّس حتى لو كان حياً، فإنها تُضاف إلى ما عنده وإن كانوا

معينين فهل هي كالأول؟ وهو قول ابن القاسم في المدونة. أو على ملك المحبّس عليهم، وهو قول أشهب. والقولان قائمان من المدونة من مسألة من مات من المحبّس عليهم. أشهب: قبل الطيب.

واختلف إذا كان الحبس على ولد فلان هل يُحمل على اليقين أو لا؟ على قولين قائمين من المدونة.

وأما سؤال الإمام المازري فسئل عن مخازن القصر الكبير من المنستير مملوءة قمحاً وشعيراً لرجال مقيمين بالقصر ولآخرين غياب. وعن زوار يغلقون مخازنهم ويخرجون فيقيمون شهريْن ونحوهما. وعن من له بيت في القصر ويأخذ من المعروف مثل من له بيت في القصر وهو يبيت خارجاً. وعن قوم من المرابطين بأيديهم من الأرض أكثر مما بيد غيرهم. وعن قوم غرسوا غراسة بأرض المنستير ما الحكم فيها؟ وهل هو من حق الغارسين أن لا يخرج عن يده ما غرس في حياته وبعد وفاته؟ وهل يكون للناظر في ذلك إخراجها عن يده في حال دون حال أو لا يكون له ذلك؟ وهل يورث عنه من الغرس ما غرس؟.

فأجاب: هذه المسألة لها أصل تُرَدّ إليه سائر فروعها، وعليه كان يبني شيخنا ـ رحمه الله ـ وغيره جميع ما سئل عنه من أمثال هذه المسائل. وكان ـ رحمه الله ـ مَعْنِياً بأخبار المنستير وأحكامها وشافَهَ فيها أئمة جلّة. فنحن نبني الجواب في هذه المسائل على طريقته، إن شاء الله.

فأما الخزن ببيوت قصر المنستير واتخاذ ذلك لتُخزن فيه سلع التجارات، فإن هذا ممنوع، لأن الموضع محبّس ممن بناه على ما يأتي بعده. والأحباس أصلها أموال المحبسين فلا تحل استباحتها [129 أ] إلاّ على الصفة التي أباحوها وبنوا ما حبّسوه عليها. ومعلوم أنهم لم يحبسوا ذلك ليكون مخازن للتجارة ومواضع الإدارات للتجارات. فمن لم يكن له بالمكان سكنى فإنه يمنع من الخزن في ما يتّجر به أو ما يقتاته. أما من له بالمكان سكنى وقرار فإنّ بيت سكناه لا يمنع من الخزن فيها[1] مقدار قوته. وأما الزيادة عليه مما يدخر

(1) جملتان سقطا من أ.

للأرباح ويقرّه في بيت سكناه، فإن كان مما تمسه الحاجة إليه ليستعين بربحه على نفقته وقوته ولا يستعين على سكنى المكان ولا يمكنه القرار إلاّ بمثل هذا المقدار، فإنه يباح له اختزان مثل هذا المقدار في بيت غير بيته لكون بيته يضيق عن اختزان مثل هذا[1] الذي لا بد له منه، فإنه يسامح بذلك إذا اختزن مثل ذلك في بيت غير محتاج إليه، ولا يضرّ به ما يختزن فيه. ويصير ما يختزن فيه إذا دعت الضرورة إليه لضيق مسكنه كأنه بعض بيته. وكأنه اختار بيتاً واسعاً للسكنى ويختزن مثل هذا القدر. إلاّ أن يرد ما يحتاج إلى ذلك البيت ولا مصْرَف له عنه. وتكون نفقته في القصر وحراسته لمنفعة هذا. فإن هذا القادم مقدم على حق في هذا البيت الآخر إذا أمكن الأول القرار والسكنى مع اقتصاره على بيته.

وأما ما زاد على مقدار الحاجة وما يستعان به على الكفاية فيُمنع من اختزانه في بيته وغير بيته جملة: الساكن والزائر والحاضر والغائب، لأنه لم يحبس على مثل هذا.

وأما الذين يتخذون القصر مسكناً بالنهار ويطرقونه في بعض ساعات النهار لإخراج حاجة منه إلى أهله أو إدخالها فيه، وهذا هو القصد، ويبيتون خارجاً عنه ويُخْلونه من الحراسة بالليل الذي الحراسة فيه أشد من النهار، فإنهم يمنعون من ذلك ويسامحون في المبيت عند أهلهم في بعض الليالي بمقدار حاجة الرجل إلى أهله وعند مرض يصيبه يحتاج فيه إلى تعليل النساء. وهن جرتْ العادة لا يدخلن القصر وما سوى ذلك يمنعن منه.

فإن اختار السكنى على الشروط التي حبّس عليها باني القصر ما بناه وهو الرباط فيه والحراسة، وإلاّ أخرجوا منه. ولا يعوّل في هذا على الحراسة التي هي بأركان القصر الأربع يتناوبون الحراسة وتبقى المساكن خالية. وإن طرَق المكان طارق بالليل لم يجد من العمارة ما يكفي في الدفاع عنه. فليُنظر في هذا كما نبّهنا عليه، فإنه من المهمات فيه، لا سيما في زمن يشتدّ فيه الخوف على الثغور.

---

(1) جملة سقطت من أ.

وأما السؤال الثالث فهو من أصعب ما يتكلم عليه المفتي ويقضي به على القوم، لأنهم طالت الأزمان به وهم فيه على غير المنهج الذي يقتضيه الفقه. ولقد كان قديماً مضيت أنا وصاحبنا أبو علي حسان ـ رحمه الله ـ بأمر السلطان وقررنا مع الشيخ أبي حفص ـ رحمه الله ـ فيه وجه الفقه عندنا، ولكنه لم يلبث إلاّ قليلاً وقد انحل عقده والله حسيبُ من قدر على منكر يغيّره في ذلك المكان فلم يفعله، وحسيب من استعان فيه على الخروج على معالم الشرع التي أمر بها الأئمة وأقرب طريق إلى الحق.

فيُسلك في هذا الزمان هذه الجنات المُحدثات، التي لم نكن نعرفها في زمان أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ ومشاهير العُبَّاد الذين كانوا بالمكان أن ينظر في جميع الغروس منها فما ثبت أنه من جملة بناء القصور المحَبَّسة أو ناحيتها، إذا ما بنى الباني ما حبس على الارتفاق بها والانتفاع لمن يسكن حُبُسَهُ بأنه يعطي لكل ساكن من المرابطين الذين سكنوا على الوجه الجائز ويقصد الرباط بمقدار ما يقوم منه أَوَدُه ويستعين به على كفايته وكفاية أهله ولا يُمكِّن أحداً من أخذِهِ [129 ب] من يده إذا سبق إليه بوجه جائز.

وإن لم يكن ذلك في يد أحدٍ أُعْطيَ إلى الأفْقَر فالأفقر وقُدّم الأنْفَع في المكان، وإن استوى رجلان أو رجال في هذه الصفة أُقْرِعَ بينهم في ذلك وما زاد على مقدار ما يمسّ الفقير الحاجة إليه فإنّه لا يمكّن أن يتملّكه وينفرد به دون سائر الناس.

وكذلك حكم بيع الغرس إذا كان في يد غنيّ لا يحتاج إليه في المعونة على سكنى ولا يزعجه عنها أخذه من يده فإنّه لا يمكن من الانفراد به. وقد شكّ سحنون ـ رضي الله عنه ـ في أرض إفريقية فأدّاه الورع إلى أن جعل نفسه مساقياً في زيتونه فكان يكتسب منه بمقدار ما يستحقّه من العمل والخدمة.

وكان إمامنا ـ رحمه الله ـ يقف في الجواب في أرض المنستير ومغارستها ومحترثها لأجل هذا الذي أشار إليه سحنون ولأجل غير ذلك من العِلل. فإذا جرى الأمر على ما يُسلّم للفقير وكلّ ما بيد الغنيّ من هذا على الوجه الذي

وصفنا ينظر فيه. فإن قدر على تركه من يده وإعطائه إلى فقير لا شيء في يديه ممن يقصد الرباط ويستعين بما يُعطَى عليه ولا يمكنه السكنى والقرار إلاّ بما يُعطَى من هذا فإنه يُسلّم ذلك إليه النقد الذي وصفنا يُضيعونه ولا يُحسنون من خدمة الغرس ما يُحسنه من هو في يديه فإنه يُساقَى ممن هو في يديه أو من غيره إن أمكن على حسب الاجتهاد. ويُصرف جزء المساقاة إلى الفقراء الذين وصفناهم، يحلّ محلّ تسليم الغرس إليهم كما قُلنا بل هو أنفع لهم إذا كان الأوفى في الغلة أن يعمله من هو في يده، وهو أنفع للفقراء. وهذا إذا لم يقدر على إزالة الغرس وردّ الأرض إلى ما هو أنفع للمساكين على نحو ما حُبّستْ عليه من رفقها في محترثهم ومُحْتَطَبِهم. أو يكون الاجتهاد يقتضي إبقاء الغروس على ما هي عليه. وطُرُق الاجتهاد في هذا تتسع.

هكذا ينبغي أن يُسلك في قسمة هذه الجنّات بين المرابطين. فمن عمِل هذا أو أعان عليه فإنّه قد تقرّب إلى الله تعالى بقربة شريفة ورقَى في الفضل إلى ذروة منيفة. ومن لم يسلك منهج الحق في هذا فالله حسيبه.

ويساكن من الحرمة بآثار من انقرض فيه ممن استقرّت كراماتهم واتضحت ولاياتهم. فالواجب أن يكون الآخر في تحسين. وكذلك يتضاعف العذاب في انتهاك حُرْمته. والله يعلم المفسد من المصلح. ومن طلب رضى الناس بما يُسخط الله سبحانه فإنّ الله يُسخطهم عليه فيكون خسر الدنيا والآخرة.

وإنما أشرْتُ بهذه الكلمات لما رأيتُ من بقاء بعض المساكن قديماً وحديثاً ممن خرق عوائدهم الفاسدة وقد ذمّ الله سبحانه قوماً احتجوا بأنهم وجدوا آباءهم على أمّة وإنّهم على آثارهم مقتدون.

وقد حكى شيخنا الفقيه الإمام أبو محمد عبد الحميد الصائغ ـ رحمه الله ـ عن الشيخ أبي الحسن القابسي ـ رضي الله عنه ـ وناهيك به إماماً في الدين والعمل والعلم، وناهيك بزمانه، كان هرب من الفتيا في ذلك المكان فيقول: «إنّا للّه وإنّا إليه راجعون، إن أفْتَيْنا هؤلاء بموجب الفقه قالوا حكم الدار بخلاف هذا».

وهذا أيضاً أوردتُه تأنيساً لمتولّي المكان ليقتدي بمن سلف وليحسن إليهم

في تغيير المنكرات حتى يدرجهم على الانتقال وقفوا فيه منها غلطاً منهم أو تأويلاً فاسداً. ولعل هذا الذي يصرفهم ـ إن شاء الله ـ وربما كان الرفق في هذه الأمور والتدريج على الحقائق برفق وتأييد وتلطّف أولى من هجرهم عليها، وغلب على الظن أنه قد يقع في أغلظ ممّا أنكره. فالله سبحانه يعين من قصد الحق وطلب رضاه بفضله.

أما ميراث ما غرس فإنه يُنظر فيه، فإن جرتْ عادة الغارسين أنهم يغرسون فيتملّكون الأرض والغرس، فهذا غلط منهم لا يُقَرّون عليه رأساً ويُردّون في حكم الأرض إلى ما قدّمنا. ولكن من شحّ على. . .[1] في نفس الغرس نُظِر فيه كما ينظر في غرس من غرس بوجه شبهة أو تعدياً. وإذا عرف من هذا ما يملك وما لا يُملك، فإنه إذا لم يملك الغرس لم يورث عنه، وإن وجب قلعه أو إعطاء قيمته فذلك من حقّ ورثته كما كان من حقه يورث عنه ما ثبت له من هذا أيام حياته ومات ولم يُقْضَ له به أو عليه. وبالله التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وفي العتبية: عن مالك أجاز أن يُسرع الإنسان للصلاة ما لم يسْعَ أو يخبّ. ابن رشد: وذلك ما لم يخرجْ عن السكينة والوقار.

ويُكره الأذان بين يديْ الإمام كما يفعله الناس اليوم. وأول من أحدثه هشام بن عبد الملك. وقد كان في عهد رسول الله ﷺ يؤذنون في المئذنة، واحد بعد واحد وهم ثلاثة.

أجاز مالك الخروج عن الصفّ في التشهد للضرورة ولغير عذر مكروه ولا إعادة. وروى ابن وهب عن مالك: عليه الإعادة.

الخضاب للنساء على ثلاثة أضرُبٍ: جائز للتي لا زوج لها وليست في عدّة، ومستحبّ للتي لها زوج، وحرام في العدّة. والمستحبّ منه إلى موضع الأساور. وقد اختضب عمر وقال: إياكنّ والنقش والتطريف.

وجائز للمرأة أن تصلي بالقرطين والقلادة. وأوجب ذلك بعض السلف

(1) بياض بمقدار كلمة في الأصول.

لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾ الآية[1].

قلتُ: أمّا الخضاب بالحنّاء فهو ما ذكره، وأمّا بالنشادر فكان شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ يقول: هو بمنزلة الحناء ولا يعدّه لمعة. وكان شيخنا أبو محمد الشبيبي يعدّه لمعة وينقله عن غيره ويحتجّ عليه بأنه حائل لأنه يظهر جسمه عند العجين ونحوه، فعليه لا يجوز الخضاب به. وكذا عنده الحرقوص الذي لا يُزال بالماء بل بالتقشير. وأما لو كان يزول بالماء ولم يبق الأثر كالحرقوص المسمّى بالغبار فلا بأس به.

وإذا قرب الرجل من المسجد بحيث يسمع خطبة الإمام والإمام يخطب فيُستحبّ له الإنصات، وقيل: لا يجب عليه حتى يدخل المسجد، لمطرّف وابن الماجشون. وقيل: يجب الإنصات من وقت دخوله رحاب المسجد التي تُصلَّى فيها الجمعة إذا ضاق. . . .[2].

لم يختلف قول مالك في تقصيره في جميع مواطن الحج إلاّ في رجوعه من منى إلى مكة بعد انقضاء حجّه ونوى الإقامة بمكة أو كان فيها، فاختلف قوله في ذلك واختلف فيه اختيار ابن القاسم في المدوّنة.

لا بأس أن تقف طائفة عن يسار الإمام للصف ولا تلصق بالطائفة التي عن يمين الإمام. ابن رشد: إذا وقع لأنّ ذلك يجوز دون كراهية.

قلتُ: يريد لأنّه ليس فيه التراصص المأمور به في الشرع.

مسألة: كره مالك تزويق المساجد وكتب الآي في قبلتها مطلقاً. ولابن نافع وابن وهب إجازة تزويق المساجد وتزيينها بالشيء الخفيف وبالكتب في قبلتها ما لم يخرج إلى الزخرفة المنهي عنها.

قلت: تقدم الكلام عليها.

إذا أدرك القنوت قبل ركوع الثانية أو بعدها فلا يقضيه في ركعة القضاء

---

(1) القرآن: الأعراف 32.

(2) بياض بمقدار كلمتين في الأصول.

وهذا على أنه ما أدرك آخر صلاته وعلى القول إنه أولها، أو قول أشهب: إنه بانٍ مطلقاً فيقضيه فيها أدرك ركعة مع الإمام أو لا.

مسألة: إذا أطال في الجلسة الوسطى أو القيام بعد الرفع من الركوع [130 ب] أو السجود للتفكّر في صلاته وجب عليه السجود مطلقاً عند سحنون، أو لا سجود مطلقاً عند ابن القاسم، أو الفرق بين أن يكون محل الإطالة كالجلوس الوسط فلا سجود أو غيره فالسجود لأشهب. ابن رشد: وهو أصح الأقوال.

رقيق العجم يتعلمون الصلاة فيصلون في رمضان، وهم يأكلون لعدم فهم الصيام.

إذا دخل في تشهد الجمعة فلا خلاف أن له أن يبني على إحرامه، لأنه أحرم بنيّة الظهر، ويستحب له أن يقوم بتكبير حسبما تقدم في غيرها.

ووقع في مسألة إذا أدرك ركعة أو ثلاثاً، قام بغير تكبير فهو خلاف، والفروق فيها ليستْ صحيحة.

مسألة: الخلاف إذا رفع الإمام رأسه من الركعة فظن أنه في الأولى فيدخل بنيّة الجمعة ثم تبيّن أنها الثانية، فعن مالك: يبني ويُسْتَحبّ استئناف الإحرام من غير قطع. ويأتي على قول أشهب وسحنون ورواية ابن وهب: أنه لا يبني من مسألة الرعاف.

المريض في المحمل إذا لم يقدر على الجلوس والسجود، أو على أحدهما فقيل: يجب النزول مطلقاً، وقيل: يسقط، إذا لم يقدر عليها، رواية عن ابن القاسم عن مالك. وقيل: يجب إذا قدر على السجود فقط دون الجلوس لابن عبد الحكم.

لا خلاف أن طلب العلم في غير الأوقات المرغّب فيها أفضل من الصلاة، واختلف قوله في الأوقات المرغّب فيها، فقال سحنون: العلم أفضل، وقال مرة: الصلاة فيها أفضل.

إذا خاف إن تمادى على صلاته ضاع له مال، فقيل: يقطع، وقيل: يتمادى بعد علمه للضرورة، وقيل: بالأول في ما له بال وبالثاني في ما لا بال له.

كره مالك النوم بعد المغرب، قال: وأما بعد الصبح فلا أراه حراماً. وروى عبيد بن عمير عن عبد الله بن الزبير قال: يا أبا عبيد أما علمتَ أن الأرض ضجّتْ إلى ربها من نومة العالم بالضحى مخافة الغفلة عليهم. فأما ما رويَ أن عثمان قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الضجعة تمنع بعض الرزق) فإنه حديث ضعّفه أهل الإسناد. وروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه كان يقول: النوم ثلاثة: نوم خرق، وهو نوم الضحى، وخلق وهو نوم القائلة، وحمق وهو نومه حين تحضر الصلاة. وقد كره بعض الناس النوم بعد العصر، فمن اجتنب النوم في هذه الأوقات لما جاء فيها مما يُتّقَى فما أخطأ.

وروي عن يحيى بن يحيى وعيسى بن دينار، أنهما قالا في الرجل يركع ويسجد ولم يذكر الله أعاد الصلاة في الوقت، وبعده على الاستحباب لا الوجوب.

قلت: في الإكمال حمل على ترك الطمأنينة.

كره مالك تفرقيع الأصابع في الصلاة والمسجد وغيرهما، وكرهه ابن القاسم في المسجد دون غيره، وفي المدونة يكره في الصلاة وسكت عمّا سواها. وكذلك كره مالك أيضاً تشبيك الأصابع خاصة، ورُويت أحاديث تقتضي كراهتها مطلقاً.

إذا خرج الإمام يوم الجمعة وهو يصلي النافلة أتمها، وإن ابتدأها وهو جالس على المنبر أو قام يخطب ففي التمادي، وهو قول سحنون وابن وهب، والقطع وهو قول ابن شعبان. وهذا إذا دخل المسجد حينئذ، ولو قام يركع وهو فيه لقطع قولاً واحداً.

إذا سلم من الصلاة فهل يركع في موضعه أو لا؟ قولان للعتبية والمدونة.

وهل يجزيه الانحراف أو لا بد من القيام؟ قولان أيضاً.

إذا فاتته الجماعة في مسجده عليه السلام، هل يصلي فيه منفرداً أفضل له أو يطلب جماعة، أو الفرق بين أن يحصل فيه [131 أ] أو لا؟ ثلاثة أقوال للعتبية وغيرها.

النساء في الخروج على أربعة أضرب: عجوز قد انقطعت حاجة الرجال منها فهي كالرجال في ذلك، ومتجالة لم تنقطع حاجة الرجال منها بالجملة، فهي تخرج إلى المسجد في الزمن ولا تكثر الترديد كما قال في الرواية، وشابّة من الشواب فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي جنائز أهلها وقرابتها، وشابة فاذة في الشباب، فالاختيار في هذه ألا تخرج أصلاً.

إذا كرهتْ جماعة إمامة رجل أو جُلُّهم أو ذو النُّهَى منهم وجب عليه أن لا يتقدّم بهم للحديث. وإن كان الكارهون أقلّ فيستحب له التخلف عن الإمامة بهم[1].

مسألة: في صلاة النافلة بعد الجمعة في الجامع ثلاثة أقوال: أحدها: أنه لا كراهة في ركوعه ولا عدمه، فإن ركع كان له الثواب كغيرها من النوافل، الثاني: أن عدم الركوع مستحب والركوع واسع، فإن جلس أُجِر على جلوسه، وإذا ركع أُجِر على ركوعه. الثالث: الركوع مكروه أمّا الجلوس فمستحبّ.

قلت: في الحديث: (مَن كان مصلّياً بعد الجمعة، فليصلّ أربعاً إن شاء) وفي حديث آخر: (كان يصلي بعد الجمعة ركعتين) المازري: مذهب مالك النهي للمأموم والإمام جميعاً عن الصلاة بعد الجمعة في الجامع، ولكنه يستحبّ له ذلك في داره، وإنما فعل ذلك مع هذين الحديثين حماية للذريعة أن يظن ظان أن الجمعة أربع كالظهر لم تقصر. وقد كان أول جمعة أقمناها بالمهدية صُلّي بعدها على جنازة فلمّا فرغوا منها وصلينا نحن عليها في الجامع قمت أنا فخرجت، وأقام حسان فركع، فبقي الناس في حيرة هل يركعون كما فعل حسان

(1) جملتان سقطتا من أ.

أو يتركون كما تركتُ؟ فرأى حسان الجنازة فاصلة بين الجمعة والركوع فيه فزالت العلة التي لأجلها نهى عن الركوع. وهذا هو الفقيه أبو علي حسان بن بكر يعرف بابن البربري، رحمه الله[1].

قلت: وهو عندي يجري على الخلاف إذا عُلّل بعلة فارتفعت العلة، هل يرتفع الحكم بارتفاعها أم لا؟ ويظهر ذلك في مسائل تُنظر في أصول الفقه.

---

(1) له ترجمة موجزة في شجرة النور الزكية 1: 126.

من كتاب الجنائز

ابن الحاج: روى أشهب عن مالك أنه يكره الدفن في المسجد. فيحتمل ذلك أنه دفن فيه وربما تحت مسجد. فيؤدي إلى أن يُعْبَد ذلك القبر؟ انظره في جامع الصلاة عند قوله عليه الصلاة والسلام: (اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد).

قلت: ويحتمل أن يكون ذلك لأنها ميتة الآدمي، قيل: إنها نجسة وهو ظاهر المدونة في الرضاع، وقيل: طاهرة مطلقاً، وقيل: الفرق بين الكافر والمسلم. وبسبب ذلك اختلف في الصلاة عليه في مسجد، وظاهر المدونة الكراهة. وسبب الخلاف حديث سهيل بن بيضاء هل المسجد فيه طرف للمصلى أو الجنازة؟ فيكون كراهة الدفن لأجل كراهة دخوله المسجد. وهذا على القول في جرْي الأحباس بعضها في بعض وبه عَمَلُ الأندلسيين خلافاً للقرويين. فعلى قولهم: لا يجوز الدفن فيه بوجه، وهذا في المساجد التي بنيت للصلاة فيها، وأما لو بنيت لوضع الموتى فيها صحّ إدخالها والدفن فيها، إن اضطر إلى ذلك. وأما المساجد التي بُنيت بالمقابر فقال ابن محرز: اختلف شيوخنا في الصلاة على الجنائز فيها، فمنعه أبو عمران وجوّزه ابن الكاتب. ووجهه بأنها بنيت لتكنّهم من الحر والبرد، فلا بأس بالصلاة فيها. قال: ولا حجة فيه لأنها وإن بنيت لهذا فليس هو ممّا يضع من حرمتها، وهي كغيرها، لكن الحجة أنه إنما منع ذلك خشية أن ينفصل شيء من حوادث الميت [131 ب] فيلوّثه، أو لأنه ميتة نجسة على قول. فإذا وُضعت الجنازة خارج المسجد كرهت، خشية أن يؤدي إلى إدخالها فيه. ومساجد المقابر ما وُضعت إلاّ لهذا، فلهذا انتفت الكراهة عنها. وعكسه بناء المساجد على القبور العافية فأجازه في سماع ابن

القاسم، وكرهه في غير العافية كما تقدم.

ابن رشد: وجهه أن القبر حُبس، والمسجد كذلك وما كان للّه فيستعان ببعضه في بعض.

قلت: هذا على رأي الأندلسيين، وعلى اختيار القرويين لا يُفعل ولو كانت عافية.

ابن عات عن ابن عبد الغفور: تُحرَث المقبرة بعد عشر سنين إن ضاقت عن الدفن، قال غيره: لا يجوز أخذ حجر المقابر العادية ولا لبناء قنطرة أو مسجد، وعلى هذا لا يجوز حرثها، فإن حرثت قبل عفوها أو بعده جعل كراؤها في مؤونة دفن الفقراء. وأما الدفن في ذلك القبر فلا خلاف في عدم جوازه إن لم يأذن، فإن فعل، فقال اللخمي: أنه يُخْرَج مطلقاً.

وفي النوادر: إن طال فله الانتفاع بظاهر أرضه. وأما من حفر قبراً بالجبانة فدفن فيه غيره، فإنه لا يُخْرَج. وهل يلزمه حفر قبر مثله أو قيمة حفره أو الأقل منهما، أو من قيمة الثاني؟ رابعها الأكثر منهما.

ونقل ابن الحاجب الخلاف على وجه آخر فانظره. وأما لو حفره في أرض حبست للزرع فيها على قوم أو رباط أو مدرسة فقد وقعت في مسألة حبس أرض العقبة بتونس، على طلبة مدرسة الشيخ، ووقع الحكم فيها بأنها تسوّى وتؤخذ حجارتها للكراء كما قال الشيخ في ما تقدم، لفقد من ينوب عن كراء القبر من قرابة الميت وأهل مورّثه، وهل يجري على ما تقدم من جري الأحباس بعضها في بعض؟.

ابن عبدوس عن ابن القاسم: في ذوي فناء ويَرْمُون به غابوا عنه، فدُفِنَ فيه. فقدموا فأرادوا تسوية قبوره ليرْمُوا فيه، فإنّ لهم ذلك في ما قدم، ولا أحبّه في الجديد. أبو محمد: لو كان ملكهم لكان لهم الانتفاع بظاهرها. ابن رشد: إذا كان ملكهم فله نبْشه وتحويله لمقابر المسلمين. وفعله معاوية لمّا أراد إجراء العين، الحديث.

قلت: فتوى الشيخ على ما تقدّم له، وكلام ابن رشد على نحو ما تقدم للّخمي في «إذا دُفِن في ملك الغير».

ابن الحاج: قال مالك: لا يصلي الإمام على مَن قَتْلُه في قصاص، أو حُكِم عليه بالقتل في قسامة أو بإقرار أو بيّنة. ووَجْهُه أنّ الحدّ انتقام والصلاة شفاعة، فلا يجمع بينهما في حالة واحدة. وقيل: ردْع وزجر لأهل المعاصي. وترك عليه الصلاة والسلام الصلاة على مدين لتضييعه أداء الديْن ردعاً وزجراً عن ذلك. وكذا من يُقتدى به من أعيان المسلمين، وهذا أصح من الأول.

وفي بعض الطرق أنه عليه الصلاة والسلام لم يُصَلّ على مَاعِز[1] وأمر بالصلاة عليه. وقد حضرتُ جنازة في مقبرة أم سلمة كان قد قتل نفساً قد حكم فيها ابن رشد فلم يُصَلَّ عليها، وكذلك فعلت أنا.

قلت: ذكر المازري واللخمي قولاً آخر أنها يُصَلِّي عليها الإمام وغيره. وهو أصوب لأنها شفاعة، وأهل الكبائر أحوج بها. وكذا ورد في طرق حديث الغامدية. وأمّا مَن لم يكن حدّهُ القتل فحُدّ فمات من ذلك. ففي المدونة يُصَلّي عليه الإمام والناس.

وكذا من قتل نفسه وأهل الكبائر إثمهم على أنفسهم غير أنه لا يصلِّي عليهم أهل الفضل ردعاً لأهل المعاصي، إلاّ أن يُخَافَ من عدم الصلاة عليهم جملة، فيصلي عليهم حينئذ كلّ الناس. وقد وقع ذلك في رجل ذبح [132 أ] نفسه فأُتِيَ به للمسجد فصليتُ عليه لما خفْتُ من ترك الصلاة عليه جملة، ورأيتُ نفسي أنّي لست ممن بوب له وتُعُقِّبَ علـيّ ذلك وأجبتُ بما تقدم. وتقدم الكلام على أهل الأهواء والحشوية القائلين بالجهة ونحوهم.

ابن الحاج: إذا طُلب الرجل لحضور جنائز بمقابر متباعدة، فعن ابن القطّان أنه يمشي يشهد الأفضل منها.

---

(1) هو ماعز بن مالك الأسلمي، صحابي اعترف بالزنى فرجمه رسول الله ﷺ بعد تكرار اعترافه وإلحاحه في ذلك. ابن الأثير: أسد الغابة 4: 270 ـ 271.

قلت: فظاهره أنها متباعدة، لو قربتْ أنه يحصل له أجر دفن جميعها. ومعناه إذا نوى ذلك للجميع. وله أصل وهو اجتماع الجنائز في صلاة واحدة يحصل له فضل الجميع.

ابن الحاج: في رضيع من أولاد النصارى اشتراه مسلم مع أمه فمات فإنه يُدفن في مقبرة النصارى.

قلت: هذا واضح على قولٍ بأنه لا يُجبَر على الإسلام ولو كان يعْقل لأنه على دين النصارى. واختُلف في جبْرِه على ستة أقوال: ثالثها إن لم يكن معه أبوه، ورابعها أو أمه، وخامسها إن لم يكن معه أبوه في ملك، وسادسها أو أمه. وعلى جبره إذا مات قبله، فهل يحكم بإسلامه إن تملّكه مسلم أو حتى ينوي به الإسلام ويتقادم ملكه أو يُزَيّيه بزيّ الإسلام أو حتى يعقل ويجيب حين إشعارُه أوِ حتى يجيب بعد احتلامه.

وصغير سبْي المجوس يُجْبَر إن انفرد، فإن كان معه أبواه أو أحدهما فعلى ما تقدم. وفي كبير المجوس قولان، ولا يُجْبَر كبير الكتابيين باتفاق.

وعن ابن حبيب: لا يُجبَر ما وُلِد للكتابي في ملك مسلم، بخلاف السبْي، وعكس أبو مصعب.

والمنبوذ يوجد ميتاً أو يموت بعد وجوده، يصَلَّى عليه، ولو وجد بكنيسة عليه زي النصارى، إن كان ببلد المسلمين، بخلاف الكبير. انظر هذه المسائل من ابن رشد وغيره.

وفي النوادر من رواية علي في الكتابية تموت بحمل من مسلم يلي دفنها أهل دينها بمقبرتهم. وفي وجيز ابن غلاب تُدفَن بطرف من مقبرة المسلمين، ووهمه شيخنا الفقيه الإمام. وأسمع في المجالس أنها تدفن بين مقبرة المسلمين والكفار.

وسئل السيوري: هل القاضي أولى بالصلاة عليها من وليها أو لا؟.

فأجاب: ليس للقاضي حق، وإنما اختلف أصحابنا على قولين: هل

للخليفة حق فقط أو القاضي إذا كانت صلاة الجمعة إليه، وليس للقاضي اليوم حق. ولو أوصى لمن يصلّى عليه لكان أحق مطلقاً. ووقع جواب آخر أنّ الموصى له أحقّ مطلقاً[1] والوقت دني والفتيا تبقى. وربما قدّم الولي من لا يُرضى. وهي أمور تُعرَف وقت النزول.

قلت: روى ابن غانم: وصيّ الميت أحق بالصلاة عليه من الولي. وفي النوادر عن سحنون إن كان لعداوة بينه وبين وليّه فالوليّ أحق. اللخمي: الوصي أحق، وإن كان لعداوة للولي ولم يكن ذا دين وفضل لتهمته في تقصيره في الدعاء له. والولي أحق وإن كان ديّناً فاضلاً فهو أحق من الوصيّ.

ابن محرز عن سحنون: الوصيّ أحق من الخليفة، وهو أحق من الوليّ. ابن رشد: تقدّم الخليفة على الخطبة والصلاة تقدُّمٌ على الولي. وقيل: إن كان ذا إمْرَة شرطةٍ أو جندٍ أو قضاء، وقيل: القاضي مقدّم مطلقاً وإن لم يكن مقدّماً على صلاة، وقيل: الوليّ مقدَّم. وأما ولاة الكُوَر كوالي المدينة ومصر فهم أحق من الوليّ. ويحتمل الاتفاق والاختلاف لقول ابن حارث: اتفقوا على تقديم والي مصر الذي إليه الطاعةُ وولايةُ الصلاة [132 ب] والعزل عنها. وقول اللخمي: اختلفوا في غير السلطان الأمير الأعلى، فإن صلى من كان غيره أولى منه، فظاهر المذهب أنه يجزي كما إذا تقدم في عقد النكاح من غيره أولى منه من الأولياء في غير ذي الجبر. وحديث السوداء أصل في الإعادة إذا وقع التفويت. وإن كان تأوّلها أهل المذهب على وجوه ليردوها للمذهب.

وعلى هذا الحديث حكى المازري أنّ رجلاً مات بصفاقس وأوصى أن يصلّي عليه اللخمي، وقد كان بينه وبين القاضي منافسة، فخرج للصلاة فسبقه القاضي وصلى عليه، فلما وصل اللخمي قال: أنْزِلوها وأمر المسمّع أن يسمّع الناس، وأعاد الصلاة عليه كأنه لم يُصَلّ عليه لمّا لم يصلّ عليه الموصى له بالصلاة.

قلت: يحتمل أن يكون اللخمي أخذ هذا الحكم من الحديث أو من قول

---

(1) جملة سقطت من أ.

السيوري: إنّ القاضي بذاته ليس له شيء من ولاية الصلاة. وأما لو كانت عداوةٌ بين القاضي وبين الميت، فظاهر كلام سحنون أيضاً أنه يصلي عليه القاضي إن كانت الصلاة إليه خلافاً لما تقدم للّخمي.

وحكى في المدارك أنّ بعض قضاة القيروان كان بينه وبين فقيه عداوة فمات الفقيه فجاء ولده يتقدّم للصلاة عليه فنحّاه وصلّى عليه. فظاهره أنه من حق الولاة مطلقاً.

وسئل بعض متأخري التونسيين عن إخراج الميت الذي يُظَنُّ صلاحه بالتزغريت[1] لعلمه.

فأجاب: بأنه بدعة حدثتْ ينبغي أن يؤمرَ بقطعها مَن يُمْتثل أمره. ولم يثبت في ما علمتُ قولٌ يقال عند الخروج بالجنازة كان السلف الصالح يستعملونه.

وأما أخذ تراب قبر الرجل الصالح أيضاً، فإن خُشِيَ أن يكون خالطه أجزاء من الميت فهو نجس، وإلاّ فالتبرك على الحقيقة باستعمال ما كانوا عليه من الأوصاف الدينية واستعمال الأمور الشرعية. وقد رأى الحسن البصري قوماً يزدحمون على جنازة رجل صالح فذمهم وقال: يزدحمون على نعشه ولا يزدحمون على عمله.

وفي آخر الكتاب مسألة: إذا أخذ تراب القبر وجعله فخّاراً.

وممّا ينسب لابن أبي زيد في التعزية: «رزقك الله الشكر عند النعمة، وجميل الصبر عند المحنة، وحسن التعزّي في الحوادث لثوابه وما وعد الصابرين من أعواضه. كتابي عن حال صالحة ولله الحمد. ورد كتابك بما سرّ من عافيتك، وساءني من مساءتك من فَقْد الوالد الذي هو أصل الأحبة والأوداء، وأرحم الرحماء، غير أن في الله عوضاً جليلاً، وفي ما وعد عزاء جميلاً، وأمر الدنيا متعة إلى مدة قريبة والعوض الذي ترجو من رحمته جليل

(1) استعمال عامي في تونس للدلالة على الزغردة.

خطره، وعظيم قدره، لا يُوازَى بشيء من الدنيا، **فاحتسب المصيبة**، وانتجز المثوبة، وثِقْ بالوعد، وارْضَ بالحكم، فإنه **بالعدل يحكم، وبالفضل وعد**، ولم يمنع إلاّ ليعطي، ولم يبتل إلاّ ليأجر، ولم يمنعْنا إلاّ ليعطينا. **ولا وجد** مثل ما هو له أهل من الشكر، والطاعة والصبر، فيجزي فضله **في عطائه ومنعه. أعطاك** الله على مصيبتك أفضل من رجائك، وخيراً مما فاتك. ورحم **أباك رحمة يقيه** بها كلّ محذور يخاف عليه، وتوجب له الأمن من عذابه، والفوز **بدار ثوابه**، وجعل بقاءك بعده عظة توقظك إلى العدة، وعظة تتبعُك باقي المدة. فإن السعيد من وُعظ بغيره، نحن اللاّحقون [133 أ] بالسابقين ويلحقنا الغابرون، والعظة عمل صالح ورحمة من الله مرجوّة، لا حرمنا الله وإياك من توفيقه الموجب لصلاح الحال، وغفران الذنوب والاستعداد للموت. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

قلت: قال ابن شاس التعزية سنّة، ابن حبيب: وفيها ثواب كبير. رُوي أن الله يلبس الذي عزاه لباس التقوى. وكان عليه الصلاة والسلام إذا عزي قال: (بارك الله لك في الباقي وأجَرَكَ في الفاني) وقال لامرأة في ابنها: (إن للّه ما أخذ وله ما بقي ولكل أجل مسمًّى وكلٌّ إليه راجعون. واصبري واحتسبي فإن الصبر عند الصدمة الأولى).

وفي تاريخ بغداد: لابن ثابت من طريق محمد بن كثير عن ابن عباس. قال: كتب النبي ﷺ إلى معاذ بن جبل وهو والٍ باليمن: (من محمد رسول الله إلى معاذ بن جبل، سلامٌ عليك، إني أحمد الله إليك الذي لا إلّه إلا هو. أما بعد، فإن ابنك فلاناً توفّي يوم كذا وكذا. فأعظم الله لك الأجر، وألهمك الصبر، ورزقك أجر الصبر عند البلاء، والشكر عند الرخاء. أنفسنا وأهلونا من مواهب الله المعيّنة، وعواريه المستودعة، يمتّعنا بها إلى أجل محدود، ويقبضها لوقت معلوم، وحقه علينا هناك إذا ابتلى الصبر، فعليك بتقوى الله وحسن العزاء، فإن الحزن لا يردّ ميّتاً، ولا يؤخّر أجلاً، وإن الأسف لا يردّ ما هو نازل بالعباد).

وحديث أم سلمة في التعزية مشهور. وفي معناه أنشدوا:

وما المال والأهلون إلاّ ودائع ... ولا بدّ يوماً أن تُرَدَّ الودائع

وكذا حديث أم سلمة وضَرْبها المثل لزوجها أبي طلحة في الولد الذي تُوُفِي. وقوله عليه الصلاة والسلام: (بارك الله لكما في ليلتكما) وقبل الله دعاءه عليه الصلاة والسلام.

وسمعت أن تعزيه أهل الجريد: ليس بك ابتدأ، ولا عليك اعتدى، مات سيّد الهدى. وهذا لقوله عليه الصلاة والسلام: (ليُعزَّى المسلمون في مصائبهم المصيبة بعدي). وأعظم المصائب المصيبة بالنبي ﷺ.

وفي المدارك: سئل ابن عبد الحكم كيف يعزي المسلم بأمّه النصرانية؟ قال: يقول الحمد للّه على ما قضى، قد كنّا نحب أن تموت على الإسلام، ويسَّرك الله لذلك.

وأجاب اللخمي في مسألة نقل الميت بعد دفنه فقال: نقْل الميت بعد دفنه ليس بحسن ولا يبلغ التأثيم فاعله. وإذا لم يكن صُلّي عليهم في قبورهم، وإذا لم يصح موتهم ولم يتغيروا تغيّراً تخفى معرفتهم نُقلوا. وإن كانوا عندما يكشف عنهم قد تغيروا حتى لا يُعرفوا تُركوا.

وقال عمر بن عبد العزيز: إنا لا نعزّى في النساء. وروى ابن حبيب: إن كان فبالأم. قال غيره: كل هذا واسع في الدين. وجعل مصيبة الزوجة والقرين الصالح مصيبة له. والتعزية عند القبر في الدين والأدب في المنزل.

قلت: ما لم تتقرر عادة فيكون المصير إليها أولى.

وتعزية الخضر ـ عليه السلام ـ لأهل البيت: «السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته. إن في الله عزاء من كل مصيبة، وخلَفاً من كل هالك، فبالله فثِقوا، وإياه فارجوا، فإن المصاب مَن يُحرم الثواب».

والعزاء من حين الموت حتى يدفن، وعقب الدفن عند الشافعي. وقال أبو حنيفة: لا يعزّى بعد الدفن. وظاهر من عزّى مصاباً فله مثل أجره كالأول،

والغير يقتضيه من قوة الجزع، قاله الشافعي، وإن طال فلا يعزّى. وكتب ابن عبد الحكم للشافعي تعزية في ميت له [133 ب]:

إنّـا مُعَـزّوك لا أنّـا علـى ثقـة … مـن الحيـاة ولكـن سنّـة الـديـن

فـلا المعـزَّى ببـاق بعـد صـاحبـه … ولا المعزِّي وإن عاشا إلى حين

وفي كتاب ابن سحنون: لا تعزي الشابة وتعزّى المتجالة وترْكُه أحسن كالسلام عليهما.

وفي تعزية المسلم بأبيه الكافر قولان: وعلى الأول قال مالك: يقول: بلغني مصابك بأبيك ألحقه الله بكبار أهل دينه وخيار ذوي ملّته. وقال سحنون: يقول: أخلف الله لك المصيبة وجازاه أفضل ما جازى به أحداً من أهله.

قلتُ: قال شيخنا الإمام: في الأول إيهام كون أهل ملّته بعد أهل هذه الملة في سعادة، وإلاّ كان دعا عليه. وقال ابن رشد: تعزية المسلم بأبيه الكافر بالدعاء له بجزيل الثواب في مصابه وتهوين مصابه بمن مات للأنبياء من قريب وأب وأمّ كافرين لا بالدعاء لميّته. قال شيخنا: بالتعزية بمن مات للأنبياء نظر.

من مسائل ابن قداح

لا يجوز أن يكفن رجلان في ثوب واحد، فإن وقع مضى.

قلت: معناه أنه لا يجوز أن يلصق بدن أحدهما البدن الآخر كما هو في دار الدنيا، لأن حالتهما بعد الوفاة كحالتهما قبله. كما أجمعنا على أنّ ستر العورة من الميت واجب، ولا يجوز النظر إليها، فكذا لا يجوز إلصاق البدنين من غير حائل. وهذا إن حرم النظر في حال الحياة فواضح. ولو كانا زوجين أو سيدا وجاريته ففيها نظر، لجواز أن يغسّل أحدهما الآخر مجرّدين، ويستحبّ ستر العورة خاصة. وحملت المدونة عليه وكذا على القول إنه لا يُحَدُّ إن وطئها. وعلى القول الآخر وهو الحكم بحدّه فلا تجوز لأنها صارت أجنبية عنه. وهذا إذا لم يقع حائل البتّة، ولو وقع حائل بثوب لجاز. وقال في رواية أشهب: كفى بالأكفان حاجزاً. وإن كان سئل عنها في كتاب الغصب من المدونة هل يجعل بينهما حاجزاً من صعيد؟ فما أجاب بما يثلج به الصدر. وأما قوله: إن وضع مضى، معناه وفات بالدفن لأنه واجب استدراكه متى أمكن ويفوت مع عدم الإمكان، كما إذا دُفن بغير صلاة ونحوه.

وفي فتاوى بعض المغاربة: في المرأة تموت وليس لها ذو محرم ولا زوج، يُنزلها في قبرها أصلح الحاضرين من المؤمنين وأفضلهم.

وفيه: لا يجوز أن يدفن رجلان في قبر واحد إلاّ من ضرورة ضيق فيجوز، والأفضل يلي القبلة.

قلت: وظاهر المذهب الكراهة. وقضية أمّ كلثوم تشهد بذلك، وأنه جائز. وكذا شهداء أُحُد. وفيه أيضاً لا يجوز أن ينبش القبر فإن وقع ودفن على من فيه لم يخرج.

قلت: تقدم من دُفن في قبر غيره وما فيه، وهذا يجري عليه.

وسئل أبو عمران: كيف يدعى لولد الزنا؟ فقال: يدعى لوالدته فيقال: اجعله لوالدته سلفاً وذخراً وفرطاً وأجراً ويكون كذلك ويشفع لها في الآخرة. وليس عملها ما يزيل عنه حكم الولادة. ألا ترى أنه ينفق عليها في حياته وترثه ويرثها. ألا ترى أن من الناس من يقول ترث ماله كلّه، فهي أولى من العصبة، وهو ولدها على كل حال.

قلت: كان شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ يقول: إنه يُدعى لأبويه معاً لأن أمور الآخرة مبنية على الحقائق، وأمور الدنيا محمولة على الظاهر. وهو الذي وجّه به قول أبي عمران، قوله: ألا ترى أن الداودي قال: الصواب أنه إذا أصابها الزاني وتحقق أنه ولده لحق به إذْ لم يمنع من ذلك كتاب ولا سنة [134 أ] ولا إجماع. حكاه اللخمي عنه، أظنه في أمهات الأولاد أو الاستبراء.

ولقائل أن يقول منع إلحاقه ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: (وللعاهر الحجر) ولا يقال: إن هذا جاء حين عارضه الفراش. الصحيح لأنه يخرج العموم مطلقاً.

وسئل أيضاً: هل يدعي العباد يوم القيامة بأمّهاتهم أو بآبائهم؟.

فقال: قد جاء أنهم يُدعوْن بأمهاتهم لئلاّ يفتضحوا، وما يصح ذلك.

قلت: يريد الصواب يدعون بآبائهم لجري الأحكام كلّها على ذلك من جهة ما يتعلق بالنسب، والله أعلم.

وفي سماع أشهب وابن نافع: إن لم يكن مناحة فلا بأس ببعث طعام لأهل الميت. ابن رشد: وهو من المندوب المرغّب فيه.

قلت: لأنه جاء فيه الأثر: (اصنعوا لآل جعفر طعاماً) ومن جهة المعنى أنهم مشتغلون بالحزن على الميت فلم. . .[1] بأنفسهم فيُستحبّ له ذلك من

---

(1) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول.

باب إدخال النفع والسرور على المسلم وزيادة صلة الرّحم إن كان من القرابة، كما ورد في الحديث.

ابن حبيب: لا بأس بزيارة القبور والجلوس إليها والسلام عليها عند المرور. وروى ابن عبدوس: لا بأس بزيارتها وليس من العمل. ورُويَ عنه تضعيفها. ابن شعبان: إنما أمر بها ليعتبر بها، إلاّ قادم مات وليّه في غيبته فيأتيه يدعو له.

ابن يونس: قدم ابن عمر من سفره وقد مات أخوه عاصم فذهب إلى قبره ودعا له واستغفر. قال غيره: ورثاه فقال:

فإن تَكُ أحزان وفائض دمعة ... جريْن دماً من داخل الجفن منقعا
تجرَّعْتُها في عاصم واحتسيتها ... فأعظم منها ما احتسى وتجرّعا
دفعنا بك الأيام حتى إذا أتت ... تريدك لم تَسْطِع لها عنك مَدفعا
فليت المنايا كن خلّفن عاصماً ... فعشنا جميعاً أو ذهبن بنا معا

أما السلام فورد في الأحاديث أنه عليه الصلاة والسلام كان يأتي المقابر فيسلم عليهم ويدعو لهم. ورُويَ عنه أنه كان يقول: (السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون) وقوله: (ما من أحد يمر بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلاّ عرفه ورد عليه السلام، وإن الروح تصبح كل يوم بفناء القبر تنظر من يأتي إليها).

وقال عز الدين: الظاهر أن الميت يعرف الزائر لأنّا أُمِرْنا بالسلام عليهم، والشرع لا يأمر بخطاب من لا يسمع. ولمّا وقف على قليب بدر قال: (ما أنتم بأسمع لما أقول منهم).

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن أرواح الموتى باقية في قبورهم ولذا أخبر الرسول ﷺ بأنهم يُعذّبون في قبورهم والوقوف عند رأس الميت، والاستغفار له مشروع.

قلت: تقدم الحديث أنه يعرفه، حكاه الخطيب في تاريخ بغداد وأظنّ ابن عبد البر ذكره. وحكى عبد الحق في العاقبة في ذلك حكايات. وكذا ابن عبد

البر في الاستذكار من كتاب الطهارة، وحكيا أيضاً أدعية وخطابات فلينظر فيها.

عياض: سهل القرويون زيارته مدة أول سابعه ومنعَهُ الأندلسيون وشددوا كراهية مدّعيه واتفقوا على منع المباهاة. وتقدم الكلام في ما أُحْدِث اليوم من القراءة على القبر والتكرار إليه. وجرت عادة القرويين المتأخرين يرفعون ختمه أجزاء في اليوم الآخر من مدة التكرار إليه في جدّة الدفن ويأخذونها أجزاء فيقرؤونها. وكان الشيخ أبو [134 ب] الحسن العبيدلي ينكره ويقول: إن الجمع لا يخلو من محْدث أو جُنُبٍ فيمس أجزاء القرآن وهو كذلك إما جهلاً وإما جرأة. ويقول: أصل مذهب مالك أنه لا ينتفع بعمل الأبدان، وهذا منه. وقد مرّ منه طرف.

ابن حبيب: ضرْب الفسطاط على قبر المرأة أجْوَزُ منه على قبر الرجل. وضربه ابن الحنفية على قبر ابن عباس وأبقاه عليه ثلاثة أيام. وفعلتْه عائشة على أخيها عبد الرحمن فأمر ابن عمر بنزعه وقال: إنما يظله عمله.

قلت: ذكر ابن الرقيق وغيره أن الفساطيط ضُربت على قبر ابن سحنون، وبقيت حتى هجم على الناس الشتاء. ولم يذكر أنه أنكر أحد. وهذا أشد ممّا روي في قبر ابن عباس.

أشهب: تسنيم القبر أحب إلـيّ من تربيعه.

وعن ابن حبيب: لا يربّع. اللخمي عن ابن مسلمة: لا بأس أن يربّع وهو الزيادة على تسنيمه.

ابن الجلاب: تسطّح ولا تسنّم وتُرفع عن الأرض قليلاً بقدر ما يعرف به. وضعّف عياض تقييد اللخمي للمدونة أنه يكره تسنيمها، لأنه فيها أثر لأجْوبتِها.

وفي سماع ابن القاسم: كراهة البناء على القبر، وجعل البلاطة المكتوبة عليه. ابن القاسم: لا بأس بالحجر والعُود يجعل على القبر لمعرفته. ابن حبيب: لا يُجَصَّص ولا يبيَّض بالتربة. ابن عبد الحكم: لا تنفذ الوصية بالبناء على القبر. اللخمي: يريد البيوت. ولا بأس بالحائط اليسير ارتفاعه حاجزاً بين

القبور ليُعرف. وفتوى ابن رشد بهدم بناء على قبر نحو عشرة أشبار دليل حمل الكراهة على التحريم. ابن بشير: بناء المباهاة حرام ولحَوْز الموضع جائز. ولتمييز القبر عن غيره نقل اللخمي الكراهة هنا والجواز لغيرها وهو الظاهر، ويجعل ما فيها لغير قصد التمييز. المازري عن ابن القصاب: إنما يُكره عليها أو حولها في الأرض المباحة للتضييق، وهو في المملوكة جائز. وخرج بعضهم جواز البناء من تجويز أشهب ترفيعه، وضعّفه عياض. وقال الحاكم في مستدركه إثر تصحيحه أحاديث النهي عن البناء الكتب على القبر ليس العمل عليها، فإن أئمّة المسلمين شرقاً وغرباً مكتوب على قبورهم، وهو عمل أخذه الخلف عن السلف.

قلت: فيكون إجماعاً فيحتمل على أنهم استندوا إلى حديث آخر لقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

وفي فتاوى ابن قداح: إن جُعِل على قبر رجل من أهل الخير فخفيف. وقال عز الدين: السنة تسطيح القبر. وحكى القرطبي في سورة آل عمران عند ذكر الشهداء قال: الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء والشهداء والعلماء والمؤذنين المحتسبين وحمَلَة القرآن. وحكى من طريق الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام قال: (للشهيد عند الله ست خصال ـ وذكر سبعاً ـ يُغفَر له في أول دفعة، ويرى مقعده من الجنة، ويُجار من عذاب القبر، ويأمن من الفزع الأكبر، ويوضع على رأسه تاج الوقار الياقوتة منها خير من الدنيا وما فيها، ويزوّج اثنتين وسبعين زوجة من الحور العين، ويشفّع في سبعين من أقاربه). وذكره عبد الحق وزاد النسائي: فقيل يا رسول الله ما بال المؤمنين يُفتَنون في قبورهم إلاّ الشهداء؟ قال: (كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة). وفي طريق: (لا يجد الشهيد من القتل إلاّ كما يجد أحدكم القَرصة يُقْرصها)[1].

وأفتى ابن رشد بهدم ما بُنِي في مقابر المسلمين من السقائف والقبَب [135 أ] والروضات وأن لا يبقى من جداراتها إلاّ قدر ما يميّز به الرجل قبر

---

(1) كامل هذه الفقرة ساقط من ج.

قريبه لئلاّ يأتي من يريد الدفن من ملك الموضع، **وذلك قدر ما يكون دخوله من** كل ناحية دون باب. ونقْضُ ذلك لربه. قال: **وأنه بناها في ملكه فحُكْمها حكم** الدور. وذلك إن كان لا يأوي إليها أهل الفساد.

وفي أسئلة بعض الإفريقيين: الذي يصنع الفخار **من تراب القبور لا يحلّ** **ذلك** ولا يستعمل الفخار، وإن باع شيئاً من ذلك وجب فسخه **ويردّ الثمن إن** علم المشتري وإلاّ تصدق به.

قلت: يأتي في الحبس ـ إن شاء الله ـ أنّ ما فات منه فله حكمٌ **غير هذا.** مثل ما قُلع من غرس حُبّس على المساكين وثُبِّتَ عند القبر تلزم قيمته.

مسألة: من بنى مسجداً ثم استُحِقّتْ أرضه يأتي حكمها أيضاً.

وسئل عز الدين: هل تلقِين الميتِ بعد مواراته معتمد أم لا؟.

فأجاب: لم يصح في التلقين شيء وهو بدعة. **وقوله عليه الصلاة** والسلام: (لقّنوا موتاكم لا إلّه إلا الله) محمول على مَن دنا موته **ويُئِسَ من** حياته.

قلت: حمله بعض من لقيناه على ظاهره، وكذا ظني رأيتُه. **وأخذ جواز** التلقين من حديث عمرو بن العاص: أقيموا علـيّ قدر ما يُنحر **جَزور ويُقسم** لحمه لأستأنِس بكم حتى أنظر ما أراجع به ملائكة ربّي.

فعليه كانوا يلقّنونه: «يا فلان اذكر ما كنتَ عليه في الدنيا **من شهادة أن لا** إلّه إلا الله محمد رسول الله، وأن الإسلام دينك، وأن القرآن **إمامك** ومحمد نبيك والكعبة قبلتك والله ربك» حسبما ذكر في مجاوبة الملكين في القبر. وهل يرجع حيّاً أو الخطاب للروح أو أنها بين الأكفان.

وفي صفة الروح والنفس كلام طويل واضطراب، وكذا ما ورد في الأثر في «التلقين» فينظر في المطولات.

من كتاب الصوم

أفتى ابن الحاج بأنّه يُعمَل على خطاب القاضي في رؤية هلال رمضان بعد أن يُفحَص عن ذلك لزيادة قوة الخطاب المذكور، فإن لم يظهر شيء عمل على خطاب القاضي وخطّأ فعْل غيره من الْتِماسهم الهلال بعد ثلاثين من تاريخ ما ثبت بالخطاب المذكور، وأنكره أشدّ نكير وقال: ينبغي الاجتهاد في طلب رؤية الهلال والضبط فيه واستفراغ وسع القضاة في ذلك أشدما يمكن. وكذلك كانت سيرة سلفهم. وأنه لما وَلِيَ قضاء قرطبة بعث في نواحيها من أمر أئمة المساجد وأهل الثقة من جهاتهم التماس رؤية الهلال. وكذا ينبغي في كل بلد يلتمس من يوثق به فيها الهلال. وإن لم يكونوا معينين للعدالة فإن ثبت بمن تثبت عدالته عند القاضي وجب العمل به، وبعث القاضي في نواحي بلده بالنداء بذلك والإخبار عليه. وإن لم يثبت ذلك فيتربص حتى يبعث بالخيل في نواحي عمالته بذلك الموضع ومما قرب منه رجاء أن يراه أحد فيعمل عليه إن كان عدلاً. فإن لم يثبت شيء لم يقبل الخبر برؤيته بعد ذلك إلاّ بأمر ظاهر لا شك فيه، مما لا يمكن فيه افتراء.

وأفتى بعض من حضر سراج بن عبد الله في: إذا رأى الهلال اثنا عشر رجلاً ولم يعلم القاضي بِعَدالتهم ورفعوا عنه أنها عاملة من جهة التواتر، وخالفهم محمد بن عتاب فأتى بعد ذلك نحو ثمانية رجال مع الأولين، فقال ابن عتاب: الآن عاملة من جهة التواتر قياساً على قول ابن القاسم وسحنون [135 ب] في مسألة الحملاء. وأطال الحكاية في مثل هذا. فمن أرادها فليطالعها في نوازله.

وسئل السيوري عن أقل ما يجزي في الاستفاضة في شهادة الهلال.

فأجاب: إن المتكلمين يقولون: أقل العدد خمسة يقع بهم العلم الضروري. فإذا وقع في قلب سامعهم صدقهم حتى لا يشك في ذلك، ولا يسأل هل فيهم عبد أو صغير أو امرأة أو غير ذلك، ولا يتخالجه وهْمٌ. فهذا يجزي ولا يسأل عن قائله. وقد يقع إخبار أكبر من خمسة، ولا يفيد هذا ولو اتّسع العدد، إلا أنهم يقولون: لا يتّسع جداً إلاّ وحصل العلم بالعادة ضرورة.

وسئل اللخمي عمن رأى الهلال ممن لم تتقدم له شهادة ولا يزكّى إن شهد، كم يحصل الحكم من هؤلاء؟.

فأجاب: ليس لهم عدد محصور لا يُتعَدَّى، لكن متى وقع العلم بهم صام الناس ما لم يكونوا أقل من خمسة.

وسئل الصائغ عن أهل مدينة التمسوا الهلال ليلة يُطْلب فلم يره أحد، فأقبلت رفقة بالغد، وكانوا على نحو الخمسة عشر ميلاً، فزعموا أنهم رأوا الهلال، والرفقة نحو أربعمائة أو أكثر أو أقل، فخرج جماعة من العدول سألوا الرفقة فمنهم من قال: سألتُ مائتين وستين منهم، ومنهم من قال: أقل من ذلك سألتُ، لكنهم جماعة سأل كل واحد منهم جمعاً كبيراً من الرفقة، فكلهم أخبروهم بالرؤية وأنها واحدة ولم يخالف واحد منهم. فهل يعمل بهذه الشهادة، وما وقع من الاستفاضة بالبلد من هذه الإخبارات فيُفْطر ويصَلّى العيد أم لا؟.

فأجاب: نزل مثل هذا السؤال بالقيروان وأهل العلم مجتمعون متوافرون ولم يبلغ في قضيتهم مثل هذا العدد. فاتفقوا على إيجاب الصوم بذلك، إذا كان وقع ذلك أول الشهر، وهذه بيّنة ولها مدخل في أصول الفقه، فلا يُلتفت لإعراض من أعرض ممن لم يحكم العلم ويميّز هذه من غيرها. فإنّا للّه وإنا إليه راجعون، من ذهاب العلم والعلماء. أقام الله للعلم من يعرف حقائقه، ويشغلكم وإيانا بما يعني، وختم لنا ولكم بالإيمان في عافية وستر.

وأجاب مرة أخرى: تقدم جوابي في هذه وأظن أنه لم يصِلْ. وذكرتُ أنه نزل بالقيروان وأهل التحقيق بها، فجعلوا من سمع قول أهل الرفقة ممن يميز بين العلم في النفس والظن والشك. فإذا حصّل رجلان العلم من أخبار أهل الرفقة وأمروا الناس بالصوم، وهذا الصواب. ومن وقع له العلم الضروري بقول أهل الرفقة أو بقول مَن كان أكثر من أربع لزمه الصوم. هذا قول من حقّق النظر من شيوخنا. وقد بينتُ لك في السؤال الآخر ما يُكتفَى به من صفات أهل التواتر.

وسئل عنه اللخمي وفي السؤال: أهل الرفقة لا يُعْرَفُون بعدالة وهم من الكثرة كما وصف. وكيف لو كان رجل من أهل القرآن والعلم معروف بصحبة الأئمة وظاهره سلامة الناحية، سمع قول السائل لأهل الرفقة وقول الناقلين عن أهل الرفقة، وكثر عليه حتى تحقّقه وثبتَ في نفسه صدْق قولهم حمَل أهل داره والناس على الفطر وصلاة العيد وإخراج زكاة الفطر. ويُخَرّج في سكوته عنه واحتجّ بما نُقِل عن السيوري أنه قال: يلزم كل من يقدر على إقامة الحق إقامته. وفي القرآن: ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1] [136 أ] وحديث: (الدين النصيحة. . . وفيه: لأئمة المسلمين وعامتهم).

وقد أمضى الشيوخ شهادة قوم أقل عددهم مما ذكرت؛ منهم السيوري وعبد المنعم وابن محرز الأشيري وابن أبي زيد. وحُكي عنه أنه يعمل بنقل العدد إلى أهل بلدٍ أنّهم رأوا الهلال من باب الخبر. وقد أنكره بعض الناس ورجع عن إنكاره.

فأجاب: ما نُقل هذا عمن ذكر من الأشياخ صحيح، يقطع بها ويعمل عليها، ولا يجوز العدول عنها، لا في فطر ولا صيام ولا صلاة عيد. وما حكاه عن ابن أبي زيد ذكره في النوادر. والذي عليه الباقلاني وغيره من أهل العلم أنه متى حصل العلم من المخبرين فلا تراعى عدالتهم ولا حرية ولا ذكورية. وعن ابن عبد الحكم: وقد يشتهر من الرؤية ما لا يحتاج لشهادة ولا تعديل، مثل القرية يشهد فيها العدد الكثير من الرجال والنساء والعبيد ولا يمكن تواطؤهم

---

(1) القرآن: التوبة 71.

على الباطل، فيلزم الصوم من باب الشهادة لا من باب الاستفاضة. فقد أخبر أن مثل هذا لا يفتقر إلى عدالة.

وإذا رجع المنكر إلى الإفطار فقد رجع إلى الحق وهو المراد. ولو طالع الكتب لظهر له صحة ذلك. والمحاجاة في ما يقع من ذلك أجمل بالسنة والقرآن. وما أحدٌ منّا معصوم.

وأجاب أبو الحسن السوسي المعروف بالعلّاف: ما ذكرتَه ووصفتَه صحيح مستقيم لا شك فيه، وهو مشهور مذهب مالك وأصحابه. ثم ذكر قول ابن عبد الحكم المتقدم ونقل عن ابن أبي زيد والقابسي قال: ورويَ عن ابن الماجشون: إذا استفاض في بلد لزم من لم يستفض عنده الصوم ويجزي وإن لم يُبَيِّتْ. وجعله أقوى من الشهادة. وخولف في هذا فقيل: لا يجزيهم لعدم التبييت لكنه يوجب فرض الصوم عليهم.

وعن ابن القاسم في أهل حصن أسلموا فشهد بعضهم لبعض فشهادتهم جائزة ويتوارثون بذلك. وأما المتجملون فإن كان عددهم كثيراً فشهادة بعضهم لبعض جائزة.

وعن ابن القاسم وأصبغ: العشرون كثير، وأباه سحنون، وزاد القفصي عن ابن أبي زيد: ثلاثون يقبل قولهم وكلّهم لا يبالون كانوا نساء أو رجالاً أو عبيداً أو خدماً أو كيف كان ذلك. ولم ينظر الفقهاء إلى شيء من قول المتكلمين، والأصل ما قاله المتكلمون، لكنهم بَعُد عندهم فَهْم كلام المتكلمين فلجؤوا للعدد وهو اجتهاد إلا أنه لا بد أن يكونوا ممن لا تلحقهم تهمة ولم ينظروا في ذلك للعدالة. وأما العدد القليل فلا إلاّ ببيّنة مسلمين من تجار وأسارى وعدول.

وفي النوادر عن ابن ميسر: إذا أخبرك عدل بأن الهلال ثبت عند الإمام أو عند أهل بلد لَزِمَكَ ذلك من باب الإخبار. قال أبو محمد: كما ينقل الرجل إلى أهله وابنته البكر فيلزمهم ذلك. وعن ابن القصار: مذهب مالك قبول الخبر المشهور المستغْني عن العدد لكثرتهم كمواقيت الصلاة وأركان الحج الذي لا

يتم إلاّ بها، وتحويل القبلة إلى الكعبة وشبهه من الشرائع المتواترة الأخبار عنه عليه الصلاة والسلام. وهو ما يوجب العلم ويقطع المعذرة ويقطع بصدق مخبره. وهذا مما لا خلاف فيه بين فقهاء الأمصار ولا ينكره إلاّ من خرج عن الجماعة وخالف جماعة المسلمين [136 ب] وبمثله تُعرف أخبار الأنبياء والملوك والدول والأسلاف وما لم يشاهد من البلاد. ومن أنكر ذلك لزمه أن يتوقّف عن معرفة هذه الأشياء فيتبيّن حينئذ عوار مذهبه ومكابرته وخروجه عما عليه الفضلاء.

وأما إذا أتى من العدد ما تطمئنّ النفوس إليه لكثرته ويتحقق عدم تواطئهم على الكذب أوْجَب قبول قولهم والعلم والعمل بذلك. ومن شرح الله صدره وفهمه يجب عليه قبول ما أوردته ولا يرد بخواطر النفوس وما لا حجة لأحد في ردّه.

وسئل: الصائغ عن صفة خبر التواتر، وهو من معنى ما تقدم.

فقال: خبر التواتر له أوصاف إذا ثبتت وجب العلم، وإن اختلّ واحد لم يجب العلم. منها علمهم بما أخبروا عنه وأن يكونوا مضطرّين إلى العلم الحاصل لهم يخبرون عن علمهم الضروري. الثالث أن يزيد عددهم عن الأربع ولا يقع العلم بأربع فأقل. وهذه الشروط عند أهل التحصيل تحصّل العلم. وغير ذلك حيرة وتخليط.

وفي أسئلة القفصي عن اللخمي: ليست العدالة شرطاً في صحة الشهادة في الاستفاضة ولو كانوا نصارى أو مسخّرين لصحّتْ.

وأجاب عبد الجليل الربعي: من ظن أن الخبر المتواتر يحتاج في صفة ناقله إلى العدالة فهو غير بصير بما تكلم عليه. من هذا لو كان نقلة المتواتر كفّاراً لأوْجَب خبرهم العلم. هذا إجماع أهل السنة وغيرهم من أهل البدع.

وسئل عن معنى قولهم: لا يصحّ خبر التواتر حتى يستويَ طرفاه ووسطه. فقال: أن ينقل قوم عن قوم ثمّ قوم عن آخرين. أعني قرناً بعد قرن. وتأويله أن يخلق الله في قلوب الناقلين صدق ما سمعوه ممن أخبرهم يعلمونه ضرورة،

ويكون من قبلهم كذلك أيضاً. ولا يحتاج في هذا إلى استواء العدد في كل طبقة، بل يصحّ أن تكون طبقة خمسين والأخرى عشرين والثالثة خمسة عشر ويحصل العلم ضرورة لكل طبقة[1].

وذكر القفصي من هذا مسائل من الأخبار والتواتر. وفي ما ذكرناه كفاية. وتأتي في الشهادات ـ إن شاء الله ـ مسائل.

وسئل اللخمي في من رأى هلال رمضان وحده فبيّت الصوم، هل يأمر أهله بالصوم؟.

فأجاب: بأنّ ابن حبيب ذكر ذلك عن ابن الماجشون، بل قال: يحمل أهله على ذلك. ولو رأى هلال شوال وحده لم يجزْ له أن يبيّت الصوم وله أن يأكل إن خفي له ذلك. وعن عبد الملك يفطر أهله بقوله ويصلي صلاة العيد في بيته ولا يصلّيه بالغد.

قلت: في المسألة قول: إذا خفي أنّه لا يفطر بالفعل. وذكر بعضهم أنه المشهور. قال: ولو كان مسافراً أو نحوه مما تنتفي عنه التهمة لأفطر بالفعل.

ونزلتْ بتونس واشتهرت الرؤية غير أنها لم تثبت عند القاضي، فأفطر بعض مَن يُشار إليه وأمر بعض العوام بالفطر، فسمع ذلك شيخنا الفقيه الإمام فقال: لو أُدّب لكان لذلك أهلاً، لأن فيه تفويتاً على القضاة ومَفسدة. والذي قاله واضح إن كان القضاة متيقظين متواضعين. وأما لو كان فيهم أنفة أو لم يكونوا محافظين فالصواب مع الأول.

وسئل عن رجلين صفتهما تقتضي العدالة لكن لم تسبق لهما شهادة ولا تزكية عند القضاة يشهدان في رؤية الهلال ليلة سحاب، هل يجب العمل بشهادتهما؟ وقد ذُكِر أن في الموازية عدم جواز شهادتهما.

فأجاب: إذا كان بحيث وصفتَ وجب العمل بشهادتهما عند أهل ذلك [137 أ] البلد من الفطر والصوم وغير ذلك.

---

(1) جملتان سقطتا من أ و ب.

وما ذُكر عن محمد غير صحيح ولا يقتضيه مذهب مالك ولا أصحابه. وإنما يختبر حال السائل في نفسه وقت يخبر عن علمه، فعليه يعوّل القاضي. وكذلك أفتى أبو محمد الشقراطسي وغيره. وهذا بيّنٌ إن لم تكن السماء مصحية، ولو كانت مصحية فظاهر المدونة كذلك. وقال سحنون: أيّ ريبة أعظم من هذا؟ يريد أنه لا يعمل بها. وقال يحيى بن عمر: إن نظروا إلى صَوْبٍ واحد فكما قال سحنون، وإن نظروا إلى جهات فكما قال مالك.

نقل القفصي عن الإشراف لابن المنذر: اختلف أهل العلم إذا رأى الهلال أهل بلد دون غيرهم، فروي عن عكرمة والقاسم وسالم وإسحاق إنّ لكل قوم رؤيتهم. وقال قوم: إنه يعمّ جميع من أدركه خبره. وهو قول الليث والشافعي وأحمد. ولا أعلمه إلاّ قول المدني والكوفي.

وسئل السيوري: هل صح عندك زيادة يوم في الصوم. وكذا سمعنا أنه وقع في صقلية والسائل من أهل قفصة.

فأجاب: إنه لم يثبت عندي الآن شيء أجيبك به. وما ذُكر لك عني أو عن أهل صقلية، ولم يثبت فاقْضِ يوماً لكل شهر تبرأ من الشك. وأما لكل قوم رؤيتهم فلا.

وأجاب: الشقراطسي أبو محمد التوزري: أما ما ذكرتَ من المنع من أن لكل قوم رؤيتهم فما فيه ما يلبس، بل الروايات فيه واضحة عن عبد الملك وغيره وهل ثبت ذلك عند الخليفة أو غيره؟ والبحث في ذلك عن العدالة أو بأمر أظْهَر منه. ولو أطلق ذلك لكل قوم رؤيتهم مع اختلاف الرائين وكثرة قرائحهم وقلة أهل موضع وكثرة آخرين واختلاف مطالع الهلال إما بغيْم أو غيره لأدّى ذلك إلى ما لا يخفى عليه.

وكتب إلى السيوري أيضاً: إن كان صح عندك زيادة يوم فأخبرنا نَقْضه.

فأجاب بخطه: صحّ ذلك، فيؤمر الناس بالقضاء.

قلت: يحتمل أنه عنده من باب الخبر في كلام المفتي فيكون خطه كافياً إذا عُرِف.

قلت: هذا واضح لأنّهما ممن تجوز شهادتهما. وأما إن كانا مجهولين لجرى على أصل ابن حبيب في جواز شهادتهما في السفر. وأما الرجل العدل فلا يجوز عند مالك. قال سحنون: ولو كان مثل عمر بن عبد العزيز ما صمتُ ولا أفطرتُ.

وخرّج اللخمي من مسائل في المذهب ومن حديث أنّ بلالاً ينادي بليل جواز شهادته وحده من باب قبول خبر الواحد. لأن الخبر مما يعم القائل وغيره، والشهادة مما تحصى فالصوم من قبيل الأول. قاله ابن بشير.

وأما الرجل والمرأتان أو العبد، فحكى ابن زرقون في ذلك خلافاً، والمشهور أنه لا يصح.

وسئل السيوري عمن دخل عليه رمضان قبل قضاء رمضان قبله ناسياً هل يعطي كفارة التفريط أو لا؟.

فأجاب: الناسي لا إطعام عليه.

قلت: ظاهر المدونة وجوب الإطعام ولا يُعذر إلاّ بما يعذر معه على الصوم من زمن تعيين القضاء إلى دخول رمضان الثاني. ووقع لأشهب أنه يُطْعم ولو بقي مدة السنة غير مستطيع. وروي عن ابن القاسم أنه إن مات في أثناء السنة وأوصى أن يطعَم عنه كانت الكفّارة مُبْدأة على غيرها. واعترضه ابن سحنون واللخمي وغيرهما، وقالا: إنما يجري على مذهب من يرى أن الصوم قضاؤه على فور، وهو مذهب الشافعي، فظاهر مذهب مالك أنه على التراخي، والله أعلم.

وقد يتخرّج الخلاف في ما ذكر السيوري على [137 ب] مسألة إذا نذر صوم أيّام بعينها أو اعتكافها فأفطر ناسياً فالمشهور القضاء.

وسئل اللخمي عما يبيح الفطر من الأعذار.

فأجاب: هو الذي لا يستطيع الصوم إلاّ بجهد ومشقة، وإن كان منصرفاً لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ الآية(1).

---

(1) القرآن: البقرة 185.

وأجاب ابن أبي زيد: إذا كان الصوم يضره ويزيده ضعفاً أفطر، ويقبل قول الطبيب المأمون أنه يُضِرّ به ويفطر الزَّمِنُ إذا أضر به الصوم، وكذا كل صوم مضرّ يُبيح الفطر.

قلت: وهي تُخرّج على مسألة التيمم والصلاة. فلا خلاف إذا خاف الموت واختُلف إذا خاف ما دونه على قولين، والمشهور الإباحة. وذهب بعض السّلف إلى أنّ فطر المرض وإن قلّ فإنّه يبيح الفطر، انظره من المقدمات.

وسئل السيوري عن المتطوع بالصوم يُدْعَى لوليمة فهل يجيب ويفعل ويقضي أو لا يفعل واحداً منهما؟ وكيف إن لم يكن له علم حتى حصل في الموضع فعرض عليه هل يفطر أو لا؟ وكيف لو حلف له على الفطر هل يطيعه أو يحنثه؟.

فأجاب: لا يجوز له الفطر ويحنّثه إن حلف.

قلت: هذا هو الأظهر من المذهب ولا يفطر إلاّ لعذر كصوم الفرض.

وفي النوادر عن مطرف: يحنّث الحالف عليه بالله والطلاق والعتق والمشي إلى مكة، إلا أن يكون لذلك وجه. وأحبّ لي أن يطيع أبويه في الفطر إن عزما عليه ولو بغير يمين. زاد ابن رشد عنه: إن كان لرقة عليه لإدامة صومه.

وفي المدارك عن عيسى بن مسكين أنه قال صاحب له في صوم تطوع أمره بفطره: ثوابك في سرور أخيك المسلم يفطرك عنده أفضل من صومك. ولم يأمره بقضائه. عياض: قضاؤه واجب، ولم يذكره لوضوحه. قال شيخنا: وهو خلاف المذهب.

قلت: لعله اتبع مذهب الشافعي في هذا، ولا يكون قول القاضي ترك إيجاب القضاء لو صرحه واضحاً إذ لم يأمره الشافعي بالقضاء ويقول: هو أمين نفسه، ومَن خُيّر ابتداء خُيّر دواماً، والله أعلم.

وروينا عن سيدي الشيخ أبي حسن الزبيدي أنه قال لصائم حضره طعام

جماعة: كُلْ ونعلمكم فائدة. فلما أكل أخذ بإذنه وقال له: إذا عقدت مع الله عهداً لا تنقضه. قال شيخنا الإمام: لعله علم منه عزمه على الفطر تأوّلاً.

قلت: هذا الذي أشار إليه الشيخ أبو الحسن هو الواقع في العتبية عن حسين بن رستم حضر صنيع قوم فعزم عليه على الفطر وهو صائم فقال: إني أكره أن أُخلف اللَّهَ ما وعدتُه وإجابة الدعوة مطلوبة، ويأتي حكمها. وفي حديثها إن كان مفطراً أطعِم، وإن كان صائماً دُعِيَ.

وتقدم إذا أفطر لعذر فلا قضاء عليه، وعمداً يجب قضاؤه، وناسياً يجب إعلامه ولا قضاء واجباً. وفي استحبابه قولان حكاهما ابن بشير ولا يجب كفه بيقينه مع فطره عمداً، قاله ابن نافع. ونقل ابن الحاجب وجوب الكف وهو غير معروف.

وفي أحكام ابن الحاج: من أفطر يوم ثلاثين متعمداً أجزأه ثم جاء الثبت أنه يوم فطر لا كفارة عليه كما ليس عليه قضاء. لأنه عليه الصلاة والسلام إنما أوجبها على كل من أفطر في رمضان وهذا غير مفطر فيه. ثم وجدت لعبد الله مثله لقوله: الكفارة لتعمّد الإفطار لإفساد الصوم لا على من أفطر لهتك حرمة الشهر. دليله: لو أفطر فلزمته الكفارة ثم عاد ثانية في اليوم فلا كفارة لأنه لم ينتهك حرمة الصوم إنما هو منتهك حرمة الشهر. وذكر في المسألة الأولى أنه إجماع، قال: ومثاله الحائض تحيض أول النهار ثم تُفطر متعمّدة غير عالمة بحيضها لا كفارة عليها [138 أ]. وعن ابن حمدين وجماعة من الطلبة: عليه الكفارة في فطر يوم ثلاثين وعلى الحائض.

قلت: مثلها من تزوج امرأة معتقداً أنها في العدة ثم تبيّن أنها خرجت منها غرَّ وسلِمَ، قاله ابن حبيب. ومن سلّم معتقداً أنه لم يتم صلاته ثم تبيّن تمامها كذلك. وإن كان التونسي اختار بطلانها لأنه قاصد لإبطالها بالسلام. وكذا إذا حلف في مسائل الغموس معتقداً الكذب أو حلف على الظن أو الوهم أو الشك بالقطع ثم تبيّن موافقة ما حلف عليه يقيناً. وفي هذه الحالة خلاف: هل يأثم أو لا؟ وغير ذلك من المسائل. مثل فطر الحائض أوّل النهار ثم صامت آخره

وصاحب الحمى كذلك. لكن في هذه نفس الأمر: هو صيام لأن ذلك الوقت تحقق وجوب الصوم فيه، بخلاف يوم العيد في الوقت الذي أفطر فيه حينئذ يجوز فطره. وعكسه يمين اللّغو.

وإذا نادى: يا ناصح، فأجابه مرزوق فقال: أنت حر، أو أشار إلى امرأة فقال: هذه طالق اعتقد أنها زوجته فإذا هي جاريته، أو حلف ليبيعنّ جاريته فألفاها حاملاً منه، أو ليطلقها الليلة فوجدها طامثاً. ومسألة حمامات اليتيم وأخواتها، أو حلف ليُلازِمَنّ غريمه حتى يقضيه ففرّ منه، وغير ذلك من المسائل. ففيها اضطراب وفروق فتُنْظر في أصولها.

وفيه عن ابن عتاب: لا يجوز الاستياك بأصول الجوز في ليل أو نهار في الصوم، فإن فعل فعليه القضاء.

قلت: ونقل المغربي عن كتاب الأنباء عن مالك أن فيه الكفارة ووجهه أن السواك لما كانت أجزاؤه تتحلل وتمشي مع الريق فكأنه قاصد الفطر به. ووجهه الآخر أنه غير قاصد الانتهاك ولأنه نزْرٌ يسير فأشبه فلقة الحبة إذا مضت مع الريق. وكان الجاري على هذا التوجيه عدم القضاء لكن عليه القضاء لما فعله مختاراً فأشبه ما لو استقاء عامداً، والمشهور وجوب القضاء. ولابن الجلاب أنه استحباب وعن أبي الفرج: القياس في المتعمد الكفارة، والله أعلم.

وكذا حكى ابن قداح كراهة السواك بعدما حكى الذي تقدم وزاد إذا قلس[1] أو تقيأ غلبة فلا قضاء. وإن ابتلع شيئاً قضى. وتقدم لابن الجلاب الاستحباب مطلقاً.

وفيه أيضاً أفتى بعض الفقهاء إذا شهد شاهدان ليسا من أهل القبول أنهما رأيا هلال شوال بعد صلاة الأشفاع في تلك الليلة. وأفتى محمد بن عتاب بأنه يصليه. قال: بعض العلماء يرى صلاة الأشفاع ليلة العيد.

قلت: كقول سحنون: يجب المكث ليلة العيد للمعتكف ويبطله عدمه

---

(1) القلس: القيء.

لمخالفة السنة وإن كان المشهور أنه مستحبٌ. ويجب ذلك أيضاً على اختيار اللخمي في ليلة الشك إذا كانت السماء غير مصحية إن أصبح صائماً احتياطاً. وقاسه على مسائل، وإن كان ابن بشير أنكره عليه. وشهادة هذين الشاهدين عنده توجب شكاً في الحكم فأشبه ما لو كانت السماء غير مصحية. وإن كانت كذلك مع شهادتهما فيتأكد الحكم.

وفيه أيضاً إذا كان شاكّاً في الفجر أو المغرب فعليه القضاء خاصة عند ابن زرب. ويؤيّده ما في الظهار من المدونة. وفي مختصر أبي عبيد: عليه القضاء والكفارة في شك غروب الشمس، وهذا ما دام على شكه أو تبين الخطأ. أما إذا تبين أنه على صواب فهو بمنزلة من سلّم من ركعتين على شك ثم تبين أنه سلم من أربع.

قلت: قد مرّتْ.

ولا خلاف أنه إذا شك في الغروب لا يأكل. واختُلف إذا ظنّ [138 ب] الغروب على قولين، على الخلاف في تأويل قوله في المدونة: من ظن أن الشمس قد غربت فأكل هل معناه تيقّن أو على بابه؟ انظر التنبيهات فيها. وأمّا إذا شك في الفجر فعندنا قولان. وفي وجوب الإمساك واستحبابه تأويلان على المدونة أيضاً. وقال ابن حبيب: القياس جواز الأكل حتى يتحقق الطلوع وهو ظاهر الآية، ونقل عن ابن عباس. واختُلف إذا وقع الأكل وبقي الشك أو تحقق الخطأ هل يكفّر أو لا؟ وإن جمعت جاءت ثلاثة أقوال، انظرها من عياض.

وسئل ابن رشد عمّن يصيبه العطش الشديد فيشرب، هل يأكل بعده ويجامع في بقية يومه؟.

فأجاب: أولاً اختُلف فيه والصحيح أن عليه القضاء والكفارة إلاّ أن يتأول ويرى جوازه.

قلت: ما اختاره وهو قول ابن حبيب فيه. وفي مسألة الميتة أنه يأكل ما يسدّ الرمق خاصة، والمشهور في المذهب أنه يأكل ويشبع ويتزود وكذلك الشرب حتى يشبع ويأكل ويجامع إذا شاء. وفي المدونة إذا احتاج إلى ركوب

البدنة ركبها وليس عليه أن ينزل إذا استراح. وكذلك إذا أبيح له تزويج أمة بالشرطين فالمشهور أنه صار أهلاً لتزويجها مطلقاً. وكذا من حلف بطلاق مَن يتزوج إلى سنين يدركها، ثم خاف العنَت فإذا أبيح له مرّة فقد سقطت يمينه. إلى غير ذلك من المسائل.

وسئل أيضاً عن الصائم يتذكر أو ينظر فلا يُنْعِظ ويجلس ساعة ثم يمذي؟.

فأجاب: يجب القضاء في رمضان والصوم الواجب.

قلت: هذه المسألة فيها مراتب في الأسباب ومراتب في المسببات. أما الأسباب، إمّا أن يتذكر أو ينظر أو يلمس أو يقبل أو يباشر أو يَطأ، ينتج عنه إمّا لذة القلب أو الإنعاظ أو المذي أو المني أو لا يحرك شيئاً. ولكل واحد حكم يخصها وتفصيل واضطراب فتُنْظر في المطولات. غير أنه ذكر هنا وجوب القضاء في المذهب وهذا هو المشهور. ومذهب البغداديين فيه استحباب القضاء خاصة بأي سبب كان إلاّ الوطء فإنه يُفْسد.

وسئل عمّن قلع ضرسه مِن وجع كان به وبقي ثقب إن جعل فيه لُبَان سكن، وإذا أزاله عاوده الوجع العظيم وهو في رمضان، هل يزيله أم لا؟.

فأجاب: إن كانت حاله كما ذكر جاز له وضع اللبان ويقضي ذلك اليوم إن اضطر إليه.

قلت: الذي في المدوّنة: أكره له أن يداوي الحُفَر في فيه، ومعناه ما لم يضطرّ، وكذا مضغ العلك. وإن فعل وكان يمجّه فلا شيء عليه. ومفهومه لو كان يبلع الريق وقت مضغه فعليه القضاء.

ونقل بعض أصحابنا عن شيخنا الفقيه الإمام أنه أباح للصائم مضغ المصطكي ولم يذكر عنه يمج الريق أم لا؟ وهل كان في التطوع أو في الواجب؟ ونحوه في مسائل ابن قداح: ومضغ المصطكي بعد السحور لا يضرّ. لا أدري هل أراد قبل الفجر أو بعده؟ وفيه نظر، لأن ظاهر المدونة أنه لا يفعل، وإن فعل وجاز إلى الحلق فإنه يقضي، ولعله أجراها على التبخير بالمصطكي.

وحكى الباجي وابن بشير خلافاً بين ابن لبابة والسليمانية وعندي أنها غير جارية عليها لأن فيها الشك هل حصل شيء من أجزاء **المصطكى في** حلقه أو لا؟ وهذه أجزاؤها تذهب مع الريق ضرورة مع طعمها. **والتبخر به** يشبه تبخير الماء بالمصطكى. وتقدم للمازري فيه قولان للمتأخرين، **وأنه عنده خلاف في** شهادة، فيُنظر في محلّه.

وحكى ابن محرز عن مالك: لا يفطر مَن [139 أ] **عطش في رمضان من** علاج صنْعَتِه والتشديد في منع ما يمنعه الفرض والوقف عن الكفارة **إن أفطر** بسبب ذلك، قال: والقياس الجواز كسفر التجر يتنقل معه للتيمم. **قال**: وهو يتخرّج على مسألة قادح الماء في عينيه المشهورة في كتاب الصلاة.

قلت: فعلى هذا لَوْ داوى للضرورة فلا خلاف في جوازه. **كما قال ابن** الحاج: إذا قدح لصداع في رأسه فلا خلاف في جوازه للضرورة.

ويقضي إن جاوز حلقه الدم وإن بصقه حتى ابيض فلا **شيء عليه** ويستحبّ غسله للصلاة والأكل وإن لم يفعل فلا شيء عليه. قاله ابن **قداح** وهو يجري على التطهير بالمائع غير الماء، والمشهور عدم الإجزاء **في الصلاة** ولا يضر بالنسبة للأكل لأنّ عين النجاسة زالت إلا أن يتكرر ذلك فيسقط **القضاء** حينئذ كالمتكرر غلَبَةً[1] كالذباب. واستحب أشهب فيه القضاء. وحكى الباجي قولاً بوجوبه.

وكذا غبار الطريق عند غير واحد من أصحاب مالك. ابن الحاجب: وكذا غبار الدقيق والجبس والدباغ لصانعه نُظِر لضرورة الصنعة وإمكان غيرها. وحكى ابن شاس الخلاف في غبار الجبّاسين ومثله غبار الكتّان وغبار الفحم وغبار خزْن الشعير والقمح فالحكم في الكل على نحو ما تقدم.

قلت: يتخرّج الخلاف في ذوي الصنعة من هذا الكلام وفي الرواية التي تقدمتْ لابن محرز، وخرّج فيها الخلاف المتقدم من مسألة القدح.

---

(1) ورقتان سقطتا من المخطوط ج.

وعلى هذا يقع السؤال في زمننا إذا جاء الحصاد وقت الصيف فهل يجوز للأجير الخروج مع ضرورة الفطر أو لا؟ وكانت الفتوى عندنا إن كان محتاجاً لصنعته لمعاشه ما له منها بُدٌّ فله ذلك وإلاّ كره. وأما مالك الزرع فلا خلاف في جواز جمعه زرعه وإن أدى إلى فطره وإلاّ دخل في النهي عن إضاعة المال. وكذا يقع غزْل النساء الكتان وترييق الخيط بفمها. فإذا كان الكتان مصرياً فجائز مطلقاً، وإن كان دمنياً له طعم يتحلل فهي كذوي الصناعات إن كانت ضعيفة ساغ لها ذلك، وإن كانت غير محتاجة فيُكره لها ذلك في نهار رمضان، والله أعلم.

وأفتى ابن قداح: إذا غزلتْ الكتان المعروف فوجدت طعم ملوحتها في حلقها بطل صومها، وهو نحو ما قدّمناه.

وهذه مسائل منسوبة لابن قداح.

مسألة: لا يؤمر الصبيّ بالصوم إلاّ بالاحتلام أو بلوغ سن سبع عشرة عاماً، ولو بلغ أثناء الشهر فلا يقضي ما مضى ولا يمسك اليوم الذي احتلم فيه.

قلت: أظن أن اللخمي خرّج فيه خلافاً من مسألة الكافر يسلم ولها نظائر: الحائض تطهر في أثناء اليوم، والمغْمي عليه يفيق، وكذا العبد يُعْتَق يوم الجمعة بعد أن صلى الظهر، والمسافر يقدم كذلك، وكذا الصبي يصلي الظهر والعصر ثم يحتلم بقية اليوم.

وكذا فرض القرافي في مسألة مثل الولي تزول عليه الشمس بخراسان فيصلي الظهر بها ثم يخطو خطوة لآخر المغرب فيدرك الزوال لم يقع فزالت عليه ونحو ذلك.

وأما السنّ فحكى هنا سبعة عشر، وفي رواية أخرى: ثمانية عشر، وزاد بعض شراح الرسالة: ستة عشر وتسعة عشر. وروى ابن وهب خمسة عشر لحديث ابن عمر. وزاد القرافي في العلامات نتن الإبط وزاد غيره فرق الأرنبة من الأنف.

وبعض العامة يأخذ خيطاً ويثنيه ويديره برقبته ويجمع طرفه في أسنانه فإن دخل رأسه منه فقد بلغ وإلاّ فلم [139 ب] يبلغ. وهذا وإن لم يكن منصوصاً فقد رأيتُ في كتب التشريح ما يؤيده وهو إذا بلغ الإنسان تَغْلُظ حنجرته ويمحل[1] صوته فتغلظ الرقبة لأجل ذلك وجرّبه كثير من العوام فصدق له. واختُلف إذا اسودّت العانة على قولين لمالك في المدونة، وثالثها الفرق بين حقوق الله والعباد.

وسئل السيوري: ما اختيارك في حدّ البلوغ من السنّ إذا لم يكن حيض ولا احتلام ولا إنبات؟ والسؤال عن ذلك من أجل الصوم.

فأجاب: اختياري إن لم يكن حيض ولا احتلام لا يقام الحدّ حتى يبلغ من السن مبلغاً لا يبلغه أحد إلا وقد بلغ. وأما الصوم فإذا قدر أخذ به.

مسألة: من طلع عليه الفجر وهو يشرب فأزال الإناء، أو هو يأكل فطرح ما في فيه فلا شيء عليه، وكذا وهو يجامع فانعزل في الحين.

قلتُ: وعن ابن الماجشون: يقضي فيه والنزع عنده وطء. وتردّد المتأخرون على مذهبه في الكفّارة. قال: وأمّا لو تمادى على شربه أو أكله أو جِماعه فعليه القضاء والكفارة[2].

مسألة: من عمل في رأسه الحناء وهو صائم فإن استطعمها في حلقه قضى وإلاّ فلا شيء عليه، وكذا من اكتحل.

قلت: نقل ابن الحاجب عدم القضاء في من وصل لحلقه من رأسه. والأول هو في السليمانية وكذا الخلاف في الثانية وثالثها الفرق بين الفرض والنفل. سبب الخلاف أن هذه منافذ ضيقة ووصولها إلى الحلق نادر. فيجري على الخلاف في الطوارىء البعيدة النادرة، هل يختلف الحكم لها أم لا؟ ولا كفارة في العمد مطلقاً.

(1) كذا في ب، وفي بقية النسخ كلمة غير مقروءة.
(2) سقط من أ كامل المسألة السابقة والتعليق عليها من البرزلي.

مسألة: من رعف فمسك أنفه فخرج الدم من فيه ولم يرجع إلى حلقه فلا شيء عليه.

قلت: لأنّ منفذ الأنف إلى الفم دون الجوف، فهو ما لم يصل إلى الجوف فلا شيء عليه.

مسألة: من ابتلع خيطاً من غزل أو حرير فعليه القضاء.

قلت: إن لم يكن صنعته فهو كابتلاع النواة والمدرة، وإن كانت صنعته ففيها نظر كغبار الدقيق لذوي الصنعة.

مسألة: يُكره له ذوق الملح والمداد وغيرهما ولا قضاء إلا أن يبلغ له الحلق غلبة فيقضي. فإن تعمّد البلع قضى وكفّر وتجوز المضمضة. زاد القابسي: إذا بصق جميع الماء ولم يبق إلاّ برده، ويكره غمس رأسه في الماء للتقرير. ومن نام قبل المضمضة حتى طلع الفجر فلا شيء عليه.

قلتُ: إذا ألقى ما في فمه من بقية الطعام، وإلاّ قضى إن ابتلعه. وإن تعمّد وله بالٌ قضى وكفّر. ومن ابتلع درهماً أو حصاة قضى.

قلت: فيه خلاف.

مسألة: من بيّت على صوم التطوع فاستيقظ فظن الفجر فواقع أهله ثم تبيّن له أنه لم يطلع فالأوْلى إمساك ذلك اليوم.

قلت: إذا كان قطع النية قبل الفجر فالاستحباب واضح إذا أعاد النية قبله لأنه نوى عبادة فالأولى تمامها. وإن لم يُعِدْ النية حتى طلع الفجر فلا فائدة في تمام النهار لأنه غيْر منويّ. وأما لو تم على نيّة أول الليل وفعل الوطء نسياناً أو عمداً واعتقد أنه غير ضارب فالصواب في هذا إن تمادى على هذه النية حتى طلع الفجر أنه يجب تمامه.

مسألة: إذا التمس الناس الهلال ولم يظهر فهل يستحبّ إمساك جلّ النهار أو كله؟ وهو ظاهر المذهب.

قلت: الذي في الجلاب استحباب الإمساك حتى تمشي الرفاق. وتقدم لابن الحاج ما يشير إلى الأول. فإن أمسك ثم جاء الثبت وجب تمام ذلك اليوم، وهل يقضيه ـ وهو المشهور ـ أو لا؟ وهو قول ابن الماجشون.

مسألة: إذا استيقظتْ الحائض بعد الفجر فشكّت هل طهرت قبل أو بعد؟ أمسكت ذلك اليوم وقضتْ.

قلت: هي مسألة المدونة وأخذ منها عدم تجديد النية. واختلف إذا طهرت قبل الفجر واغتسلت بعده هل يُجْزيها صوم ذلك اليوم أم لا؟ أو الفرق بين أن يمكنها الغسل فلم تفعل، فإنه يجزيها وإن لم يمكنها فلا يجزيها، والمشهور الأول.

وسئل عز الدين: هل يجوز الفطر في قضاء رمضان عمداً أو لا؟ وإذا فطر بجماع فهل عليه كفارة أم لا؟.

جوابها: الفطر في قضاء الواجب لا يجوز إلاّ لعذر لأن الرخصة في الخروج إنما وردت في النافلة، وقد وسّع الشرع في النوافل ما لم يوسع في الفرائض. ولا تجب الكفارة في الإفطار في قضاء رمضان إلا على قول شاذ.

قلت: تقدم حكم النافلة في مذهبنا وأنها كالفرائض وكذا عندنا في الواجبات فإن أفطر وجب عليه القضاء بغير خلاف. وفي وجوب قضاء القضاء إن أفطرَه ولو تكرر قولان قائمان من المدونة ولا خلاف عندنا أنه لا كفارة عليه.

وسئل عمن يصوم تطوعاً فيقول له اثنان من أهل الطب إن الصوم يضر ببصره، أو يسهر فيقولان له السهر يضربه، فهل يحرم عليه الصوم والسهر أو لا؟.

جوابها: بأن المريض إن علم أنه يتضرر في جسمه ضرراً ظاهراً لم يجز له أن يضرّ بجسمه، وقد اختُلف في ذلك.

قلت: فإن كان يخاف الموت فلا خلاف في عدم جوازه، وإن كان ما

دونه ويؤدي معه الفرائض الواجبة فقولان. وأما إن أضعفه عن أداء الفرائض فقد تقدم أنه لا خير في ما يقطع فرائض الله تعالى.

وسئل أيضاً عمن دمي فمه وهو صائم ولم يبتلع الدم ولم يغسل فمه منه هل يفطر بابتلاعه ريقه النجس أم لا؟.

فأجاب: ابتلاع الصائم الريق النجس لا يحلّ ويبطل صومه، لأن الرخصة إنما وردت في ريق يجوز ابتلاعه لما في لفظه من المشقة. فإذا كان ابتلاعه محرماً في الصوم وغيره للنجاسة بطل الصوم بابتلاعه لانتفاء السبب المرخّص في جواز ابتلاعه.

قلت: هذا بيّن إن لم ينقطع أثر الدم. وأما إن انقطع فقد تقدم أنه لا يضرّ لأنه لم يبق إلاّ حكم النجاسة لا عيْنها، ويلزم على ما حكى عبد الحق في مسألة الدلو الذي دهن بزيت واستنجى به أن المحل كله يتجنس أن يقول هنا أيضاً إنه كله نجس. ولو انقطع أثر الدم حتى يغسله بالماء ويقطر كما قال هذا الشيخ.

وسئل عمّن يبيت ناوياً للصوم فيستيقظ عند الفجر فلا يجد في نفسه شهوة الأكل فهل يستحب له التسحر أم لا؟.

فأجاب بأن الغرض من السحور التقوّي على الصوم وهو من باب التقوّي على العبادة. فإن العبادة إذا شقّتْ ربما ملّتْها النفس فتركتها لشدة مشقّتها أو مللها. والرب لا يملُّ من عطائه وتوفيقه حتى يملّ العبد من طاعته.

قلت: لم يعط جواباً واضحاً في المسألة لكن يخرج من كلامه أنه إن كان يشق عليه الصوم بغير تسحّر حتى ربما ملّه فينبغي السحور، وإن لم يشقّ عليه ساغ له الترك. والآثار عندي تقتضي الترغيب في السحور مطلقاً من قوله: (لا يزال الناس بخير ما عجّلوا الفطر وأخّروا السحور). وقول عبد الكريم: إن من عمل النبوة تقديم الفطر وتأخير السحور، إلى غير ذلك.

وكان بعض شيوخنا يقول: هذا إنما هو عند المتقدّمين الذين كانوا

يأكلون العُلْقَة[1] من الطعام ولا يشبعون، وربما ضرّهم ذلك في نهك أجسامهم. وأمّا هذا الزمان فصومهم صوم البهائم يأكلون الطعام الكثير حتى يشبعوا، ويمسكون في النهار. فهذا السحور في حقهم وعدمه سواء بل ربما زاد تَرْكه في قواهم ووجوده يُسمنهم ويورثهم الكسل عن العبادة، لما رُوِيَ عن بعض السلف أنّ من أكل كثيراً شرب كثيراً فنام كثيراً ففاته كثير، والله أعلم.

[140 ب] وسئل عمن هو مطيق للصوم ولا يخاف منه ضرراً ولا يضيع حقاً، هل هذا أفضل من صوم يوم وفطر يوم؟ فإن سرد الصوم أفضل، فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: (لا أفضل من ذلك)، وفي اللفظ الآخر: (أفضل الصيام صيام أخي داود، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً).

الجواب: سرد الصوم لهذا المذكور أفضل من الغبّ، لأن من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها و: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[2]. وأما قوله عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمرو بن العاص: (لا أفضل من ذلك) فمعناه: لا أفضل لك من ذلك، فإنّه قال له في الحديث فإنّك إذا فعلتَ ذلك[3] نقمتْ نفسك وغارت عينك، ولأن أكثر الصحابة ما كانوا يسألون عن أكثر الأعمال إلاّ ليختاروه لأنفسهم. فكأنه قال أيّ الصوم أفضل لي؟ وقد سأله سائل: أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: برّ الوالدين. وسأله آخر فقال: الصلاة على أوّل وقتها. لأنه ﷺ فهم من كل واحد منهم أنه سأل عن أيّ أعماله أفضل في حقه، فأجابه على ما فهم عنه.

وهذا اللفظ عام ورد على سبب خاص، واقترن به ما يدل على قصره على سببه. وكذلك قوله: (أفضل الصيام صيام أخي داود) محمول على من سأل: أيّ غبّ الصوم وتفريقه أفضل؟ ويجب أن يُحمل على ما ذكرت توفيقاً بين الأحاديث على حسب الإمكان مع ما ذكرته من القرائن الدالة على أنهم ما سألوا

---

(1) العُلْقة: ما يُكْتَفَى به من العيش.

(2) القرآن: الزلزلة 7.

(3) ثلاث جُمل سقطت من أ.

عن الأفضل إلاّ ليختاروا لأنفسهم، والله أعلم.

قلت: هذا الذي اختار الشيخ هو قول مالك في النوادر. روى ابن القاسم وابن وهب وأشهب: لا بأس بصوم الأبد إذا أفطر ما يجب فطره. وسَرَدَهُ قوم صالحون. ابن حبيب: حسنٌ لمن قوي فحملوا ما ورد من النهي على من يشق عليه أو عمّم صومه حتى في ما يحرم صومه.

فلو نذره فأفطر ناسياً لعذر فلا شيء عليه. واختلف إذا أفطره عمداً فقيل مثل الأول وقيل تلزمه كفارة التفريط وقيل كفارة الانتهاك، والقولان لسحنون. ولو لزمه صوم الكفارة صامه. وفي لزوم كفارة التفريط قولان لسحنون.

كتب إلـيّ الصائغ: كان عندي رجل من أهل العلم في الأصلين يذكر أنّ سامع شهادة ـ أعني خبر من ليس بعدل ـ إذا كثروا وقع العلم بخبرهم، وإن سامع خبرهم لا يحكم بقولهم، على مذهب من لا يجيز للحاكم أن يحكم بعلمه، لأن سامع قولهم صار بمنزلة شاهد واحد علم شيئاً، فإذا حكم بما سمع منهم كأنه حكم بعلمه. هكذا ظهر لي. وفرّق هو بين خبرهم عن الهلال وغيره. فما تراه أنت في ذلك؟.

وهذه ألفاظه بنصّها: ولو أخبر الحاكم أهل التواتر الذين يوجب خبرهم العلم أن لزيد عند عمرو مالاً ووقع العلم بصحّة ما قالوه لم يَجُزْ له الحكم بما علمه إلاّ عند من يجيز حكم الحاكم بعلمه. وأما من لا يجيز ذلك فلا يجوز له الحكم إلاّ بشهادة العدول دون حكم بالعلم.

ومسألة الهلال ليست هكذا بل يجب على الناس الإفطار إذا علموا طلوع هلال شوال. ألاَ ترى أن مالكاً يُلزم الرجل الصوم إذا رأى هلال رمضان وحده، وكذا يأمره بالفطر إذا رأى هلال شوال وحده إذا خفي لهم الفطر أو كان مسافراً، ولم يوجب عليه أن لا يحكم بالهلال حتى يشهد به العدول، وإنما يرجع إلى شهادة العدول عند عدم العلم. انتهى كلامه.

فما تقول في هذا؟ وفي مَن منع مَن رأى هلال شوال من الفطر بالأكل بل بالنّية خاصة، فما وجهه وما الصواب منه؟.

فأجاب: ما ذكرتَ من أمر الهلال فالصواب أنه من ناحية الخبر وليس طريقه الشهادة، وبه قال بعض [141 أ] شيوخنا وقاله من تقدم من أهل العلم، لكن لم يقل به مالك بل جعل طريقه الشهادة ولم يجعله خبراً. ومن أمره بالفطر بالنيّة فلئلا يعثر عليه فلا يصدق في الرؤية فيؤدي للتهمة والنظر في أمره فمنع لحماية الذرائع. وإذا أخبر الحاكم من وقع العلم بخبره فجعل شاهدين ممّن يعلم طرق العلم ويبين بين غلبات الظنون والشك والاعتقاد والعلم فيسمعان ممن أخبرهم. فإذا وقع لهم العلم بالخبر شهدا عند الحاكم على القطع وحكم بشهادتهما. إذ العلم له طرق والمراد حصوله ممن وقع له. فإذا وقع العلم لسامعه كان معرفة المعلوم على ما هو عليه.

والحكام الآن لا يباح لهم الحكم بعلمهم بل لو قيل إنّ ذلك ليس فيه خلاف اليوم ما بعُد. ولو كنْتُ أبيح لهم الآن الحكم بعلمهم لكان ذلك هو الأحسن عندي، لكن منعهم من الحكم في هذا الوقت هو الحق والصواب.

وكتبت إليه التمس هلال شعبان وكان السحاب فلم يره أكثرهم وزعم اثنان أنهما رأَياه خلال السحاب وآخران كذلك، وهم ليسوا بعدول وفيهم مُظَاهر بالمعاصي. وذكر رجل أن آخر أخبره أنه رآه فهل تُلَفَّق هذه الأخبار بعضها إلى بعض ويقع العلم؟ والمشكل منها حكاية الناقل هل هو كالمخبر عن نفسه أو أخفض؟ وجاء رجل من تونس وأخبر أنه رآه، ولكنه غير عدل، فهل يُضاف بعضها لبعض لكنه بمواضع شتى؟ وكيف لو رآه آخر بالقيروان وآخر بصفاقس وآخر بالمهدية وآخر بهوارة وآخر بقابس وآخر بطرابلس وليس في الجميع عدل، فهل يحصل العلم؟ فإذا حصل العلم في قلب سامعها صح الحكم بها على أحد القولين في الهلال الذي هو ضد «لكل قوم رؤيتهم».

وقال أيضاً: كُنتُ مريضاً في شهر رمضان بقفصة فأفطرتُ وصام الناس بها ثلاثين يوماً ثم بلغني أن أهل سوسة أفطروا على النقص فقضيت الصوم برؤيتهم ولم يبلغني لكل قوم رؤيتهم، فما تراه في ذلك؟.

أجاب: اختلف المتقدمون في صوم رمضان هل بشهادة شاهدين أو طريقه

الخبر؟ فيلزم بخبر الواحد وهو الظاهر عندي وذهب إليه من شافهته ممن حقق النظر، فينظر إلى من يميّز العلم من غلبة الظن فيسمع من المخبرين ما وصفت لك. فإذا وقع له العلم بالشهر وهو عدل وجب الصوم، إذا حصل العلم بخبرهم وهم أكثر من أربعة. وتقارب المواضع التي ذكرت هم كالإقليم الواحد، ولا قضاء عليك لليوم الذي ذكرت إذ هو كالموضع الواحد.

وأجاب غيره بعد تقدمة: إن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة في الأعداد التي تقوم بهم الشهادة أن إخبارهم لا توصل إلى العلم الاضطراري وهو شأن ما ذكرتَ من الأربعة عدولاً كانوا أو مجرحين.

فأما الخامس الذي ذكرتَ ناقلاً، فمن قال الخمسة تحصّل العلم الضروري فناقل هذا عن واحد لا يحصّله. فلم يبقَ إلاّ الأربعة في أنفسهم. وأما ما ذكرت من خبر البعيدين من المكان ممن أخبر عن نفسهم فهم مضافون إلى هذا. إذ اختلاف البقاع واتحادها لا يؤثر في خبر المخبرين، لأنه لو أثّر لكان تأثيره إما تأثير العلة للمعلول أو الشرط للمشروط أو الأدلة عليها. وكلها ممتنعة هنا. أما العلل الفعلية فحكمها أن توجد في الذوات التي تحصل بها الأحكام، والبقاع ليست بموجودة بذوات المخبرين ولا بذوات أخبارهم فيبطل [141 ب] أن يكون علة، ولا يُقال إنها عِلَل شرعية لعدم النص على ذلك من كتاب أو سنة أو إجماع. ولا يُقال إنّ البقاع في الخبر شرط لا عقليّها ولا سمعيّها، لأن العقل لا دليل فيه على ذلك، وليس في نصوص السمع ما يقتضي ذلك. وليست البقاع أدلة على وجوب حصول العلم بالخبر إذا اجتمع أهله، لأنّا قد نسمع الأخبار من مخبرين مفترقين في الجهات ويحصل لنا العلم بخبرهم. وأيضاً فإن اجتماعهم في مكان واحد من أبواب المحال، إذْ من حق المخبرين منهم في المكان أن يكون مانعاً لغيره من الكون فيه. وكل ذلك يفضي إلى اجتماعهم في البقاع، وافتراقهم منها ليس بمؤثر في جعل خبرهم طريقاً إلى العلم.

وأمّا ما ذكرتَ من الحديث فقد تقدم الجواب لك فيه وجملته: إنّ المراد به أن القوم إذا رأوه وجب عليهم أن يعملوا برؤيتهم لقطعهم بذلك ولم يفترق

لفظهم بذلك ولم يفتقروا إلى متابعة غيرهم. ويكون ما فعلوه حكماً شرعياً ماضياً في حقهم.

ثم اعلَمْ أنه لو بلغ المخبرون إلى عدد يجاوز أهل الشهادة لكنّا مفتقرين مع ذلك عند سماع أخبارهم إلى الرجوع إلى أنفسنا ووجودنا لها مطمئنة قاطعة لما أخبروا عنه، أو ليست كذلك. هذا ما لا بد منه. فإن وجدناها قاطعة بذلك حكمنا به ووجب علينا الصوم عند ذلك إذ لا بدّ لمن كان عالماً بأن يومه من رمضان من صيامه. وإنما يبقى النظر في الحكم بذلك من قبل القضاة على الناس لاختلاف الأصل الذي ينبني عليه القضاء بذلك، وهو حكم الحاكم بعلمه إذا لم تكن هناك بيّنة على قول من رأى ذلك من الناس. وإن لم نجد أنفسنا مطمئنة بل مترددة أو ظانّة علمنا عند ذلك أن في المخبرين ظاناً...[1] ومن لم يخبر عن اضطرار فيجب ترتيب ذلك وتنزيله على حسب ما ذكرت له، وبالله التوفيق.

وأجاب غيره: أما شهادة الاستفاضة فالصحيح عند أهل النظر قبولها، وإن وردت من قوم مفترقين ولا يراعى فيها وقوع العلم بعدها إذا نقلها من شاهد ما نقله وعلمها اضراراً.

قلت: تقدمت إشارة المفتي إلى قول ابن الماجشون وهو: إن ثبت ببيّنة عند حاكم غير الخليفة خصّ مَنْ تحت طاعته. أبو محمد: رواه المدنيون وقاله المغيرة وابن دينار، وأجمعوا على عدم لحوق رؤية ما بعُدَ، كالأندلس من خراسان. ونقل ابن حارث عن ابن الماجشون ما ثبت ببيّنة خص ما قارب من محلّها. المازري: في لزوم ما ثبت بمدينة أخرى قولان. قال شيخنا: ظاهر نقل ابن حارث ولو ثبت بموضع الخليفة. ونقل المازري: ولو ثبت بالاستفاضة. ونصّ ابن رشد كظاهر لفظ المازري، قال: ولو ثبت عند الخليفة لزم سائر عمله اتفاقاً. عياض: إنما الخلاف إذا نقل ببيّنة لا باستفاضة، وقول المفتين إنه إذا لم يُعْلَم إلاّ القاضي بشهادة الاستفاضة فهو كحكم القاضي بعلمه.

---

(1) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول.

كان بعض الطلبة نقله بحضرة سيدي الإمام الفقيه ـ رحمه الله ـ فأجبتُه عن هذا: إنّ علم الحاكم هو ما انفرد به خاصة، وهذا شاركه فيه الجمّ الغفير الذي ثبت علم القاضي بهم، فلم يختص به وتحقق حقيقة شهادتهم فلا إعذار فيها، كالشهود إذا تحملوا الشهادة بحضرة القاضي أو وجههم لشيء صدر عنه، [143 أ] فالأظهر في المذهب أن لا إعذار فيه وكذا هذا.

وقد نزلتْ هذه المسألة في الأحكام والعمل فيها على ما اختار هذا المفتي بما ذكره المفتي المذكور. والثاني أنه قد ظهر في هذا الزمان أن العامة تحمي بعضها بشهادة الزور والدعائم، وهو أن يبني على خبر من شهد، فيشهد بشهادته. فلما اشتهر هذا الأمر صارت المسائل لا تُقبل إلاّ بالتزكية من القاضي أو الشهود لو كثروا جداً، والله أعلم.

وسئل ابن أبي زيد عن المرأة تلقي الدم من صدرها في رمضان؟.

فقال: لا قضاء عليها.

قلت: معناه إذا لم يرجع إلى حلقها، ولو رجع لقضتْ كالقيء في الوجهين وهذا إذا وصل حيث يمكن إلْقاؤه، وإن لم يصل فحكمه حكم باطن الجسد، ويجري على أحكام النخامة أخروياً في القضاء لما يأتي. قيل له: فالمرأة ترى الدم بعد خمسين سنة؟ فقال: ليس هو حيض ولا غسل عليها ولا يحرمها الصلاة والصوم ولا الجماع وهو بمنزلة البول. وقيل: يُسأل النساء فإن قلْن إنّ مثلها يحيض فهو حيض.

قلت: حُكيَ الخلاف في كتاب محمد في اليائسة ترى الدم هل حكمه حكم الحيض تدع له الصلاة والصوم أو لا؟ ولا خلاف أنها لا تعتد به.

وسئل عز الدين عمن دَمِيَ فمه وهو صائم فلم يبتلع الدم ولم يغسل فمه منه، هل يفطر بابتلاعه ريقه النجس أم لا؟.

فأجاب: فإن ابتلاع الصائم الريق النجس لا يحلّ ويبطل صومه لأن الرخصة إنما وردت في ريق يجوز ابتلاعه لما في لفظه من المشقة. فإذا كان

ابتلاعه محرّماً في الصوم وغيره لنجاسة بطل الصوم لابتلاعه لانتفاء السبب المرخص في جواز ابتلاعه.

قلت: إن ذهب الدم جملة ولم يبق إلاّ حكم النجاسة في الفم فعندي أنها تتخرّج على القولين المذكورين: إذا غُسلت النجاسة بالماء المضاف كغسلها بماء الدلو المزيّت والمشهور فيه أنه لم يبق إلا حكم النجاسة خاصة فعلى هذا لا يبطل الصوم. وعلى القول الآخر يبطل الصوم ويجري حكم الكفارة على مسائل التأويل. وأما لو بقي بعض النجاسة في فمه فابتلعه، فإن كان غالباً فيجري على ما تقدم من مسائل الغلبة كتراب الطريق والجبّاسين ونحوهم. وإن لم يكن غالباً فإنه يقضي، وتجري الكفارة على مسائل ما ابتلعه من الفم. وتقدم مثل هذا قريباً، إلاّ أن هذا أتم، والله أعلم وبه التوفيق.

من الاعتكاف

في نوازل ابن الحاج: يجوز الاعتكاف داخل الكعبة لأنها مسجد قال الله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[1] ولقوله عليه الصلاة والسلام: (إلا المسجد) ولجواز النافلة فيها، ولا يضرّ أن يُرقى إليها بدرج كالمسجد يُرقى إليه كذلك وهو جائز.

قلت: وفيه نظر لأن في البيت تحجيراً خاصاً وهو غلقها في أكثر الأوقات وليس بمحلّ لصلاة الفرض على المشهور. وعلى قياس القول بجواز الفرض فيها تجري على الخلاف في المقاصير المعدّة لصلاة الجمعة للأمراء. وقد تقدم ذلك. وكذا عندي يجري الخلاف في صلاة الجمعة فيها على القول بجواز الفرض فيها، وعلى عدم الأجزاء والإعادة في الوقت، كالصلاة بنجاسة، لا تصح الجمعة فيها. ومن هذا النمط بيت القناديل والصومعة وظهْر المسجد وغير ذلك، وفي [143 ب] الاعتكاف في بعضها خلاف. وكذلك صعود المنار والسطح واختلف في الأذان والإمامة لأنه يمشي لمقدم المسجد.

وكذا في الكعبة لا بدّ من خروجه منها والصلاة خارجاً منها على مذهب من يمنع الفريضة، وبالله التوفيق. ومن لا يرى شرطية المسجد وهو ابن لبابة والشافعي يصحّ الاعتكاف في الكعبة بالإطلاق. وظاهر القرآن أنّ للمسجد خصوصية في الاعتكاف لذكره فيه. إلاّ أن يقال: إنه يتعلّق بالجملة كلها من قوله: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ﴾[2] إلى آخره، فلهذا وجه. والله أعلم.

---

(1) القرآن: البقرة 144، 149، 150.

(2) القرآن: البقرة 187.

من كتاب الزكاة

وسئل السيوري هل يصحّ عن الشافعي أنه قال: لا يجمع بين الذهب والفضة والقمح والشعير في الزكاة؟.

فأجاب: ذلك صحيح عنده، وليس له وجه صحيح. ورجحه في سؤال آخر، وأخذ به الصائغ أيضاً.

قلت: من هذا أخْذ ابن بشير أنّ الشيخ قال: مذهب الشافعي في أن القمح والشعير جنسان في الربويات وفي السلعة[1] نظر عنه هل هو من القمح أو من الشعير؟ وأما الذهب والفضة فمذهب ابن لبابة فيه كالشافعي. وكذا المعز مع الضأن في جمعها في الزكاة، وإن كان في المدونة ما يوهم ذلك بعد أن حكم بالجمع من قوله: وهي أصناف في البيوع.

وسئل عن الغُصّاب يعطون زكاة غنمهم ولا يُقدر على ردّ ما في أيديهم لأربابها، هل تُقبل منهم أو لا؟.

فأجاب: تؤخذ منهم وتُعْطى لأهل الحاجة إذا لم يُقْدر على ردّه لأربابه ولا يُعرفون ولا تمكن معرفتهم. وغير المحتاج لا يأخذ وكذا المقتدى به.

قلت: إجراء الزكاة وأخذها منهم كأموال مستغرقي الذمة. وظاهر المدونة أن الزكاة تؤخذ منهم من قوله: في من غصب ماشية فكانت الزكاة تؤخذ منها أجزأت عن أربابها إلاّ أن يقال: إن هؤلاء معلومون فكأنّ الغاصب نائب عنهم، بخلاف مَن لم يُعلم وتعذّرت معرفتهم.

---

(1) كلمة غير مقروءة في أ و ب.

وسئل السيوري عمّا يأخذه الأعراب قطيعة عن الزرع وحَبّ الزيتون من العين، هل يُسقط زكاة ما يقابله أم لا؟ وبعض الأعراب يزكّي، هل يشتري من الفقراء الشاة المأخوذة عن الزكاة منهم أو لا؟.

فأجاب: يؤمرون بالزكاة المذكورة ويُسْقط من الزكاة قدر ما ذكر مما يؤدونه.

وسئل في موضع آخر عن أهل الزرع والزيتون يجور عليهم الأعراب أو السلطان الزرع والزيتون قبل حصاده أو قطافه وعصره ويجعلون عليهم مالاً كثيراً عيناً ويؤخّرون قبضه بعد حصاده شهراً أو شهرين هل تسقط عنهم من الزرع بقدر ما أُلْزِموا من المغارم ويزكى ما بقي أو يزكي ذلك كله؟.

فأجاب: يسقط من الزكاة بقدر ما أخذ منهم إن لم يؤخذ من عينه.

وسئل المازري عما ابتُليَ به المسلمون من هذه الأعراب في الزرع والثمار يخافون منهم في بقاء الزرع والثمار فيؤدي الأمر إلى قطع الثمر أو الحصاد قبل تمام طيبه ويؤدون على جمعه وحصاده ونقله من البادية إلى الحاضرة الإجارة الكبيرة. بحيث إنهم لو اطمأنوا لم يؤدوا ذلك ولا قريباً منه. فهل يُزكّى ما بقي بعد إخراج هذه الأجائر لضرورة الناس إلى جمع بعض أموالهم على هذه الكيفية؟ أو يُلغى ذلك وتعطى الزكاة على الجميع؟.

فأجاب: ما سألتَ عنه غير محسوب على المساكين عند جمهور العلماء لقوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1] فأوجبَ الزكاة بعد الحصاد. ومقتضاه أنه لا يراعى كل ما كان قبل الحصاد. وإذا حاول رب المال الرجوع على الفقراء بجزء الإجارة للحاصدين ويُسقِط من الطعام بقدره لم يمكّن من ذلك. وكذا جزء الثمرة المخرّصة لأنه أخذه بغير وجه حق. وأما التخفيف بالخرص فحكم آخر.

وسئل أبو الطيب عن قوم يخرّص قوم عليهم زرعهم ويُحال بينهم وبينه حتى يدفعوا دراهم عيناً فحينئذ يُخلَّى بينهم وبينه. كيف تلزمهم الزكاة؟.

---

(1) القرآن: الأنعام 141.

فأجاب: بحسب جميع ما أخرج عن **الزرع من الدراهم ويُحطّ** من قيمة الزرع ويزكّى ما بقي.

أجاب أيضاً: أما الدراهم التي تغرَم من أجل **الحَوْز فتحسب على من** رمَوْها عليه دون غيره مما لم يغرّم عليه شيء وبحسب **قيمة يوم الغرم**.

وأجاب ابن محرز عما يغرمه السلطان على حَرْزِ الزرع، **فالأقوى في** النفس أنه يُزكّى الجميع ولا يسقط لأجل الغرم شيء، ومن قال: **يُحطّ عنه بقدر** المال فإنما ينظر إلى ما يتحصّل منه يوم درسه فيسقط عنه قدر **المال من قيمته** يومئذ لا يوم حُرِزَ.

قلت: الذي اختاره سيدي الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ وجوب الزكاة **مطلقاً** قياساً على النفقة على الزرع وإن عظُمتْ وكان يأخذه من المدونة. والمختار عندي إن كانت الجائحة خاصة به فلا يحسب ما غرم وإن عمته مع غيره اعتُبِرتْ قياساً على الأكرية في ما يخص منها وفي ما يعمّ. وسمعت شيخنا الإمام المذكور في ما يأخذه اللقّاطون من الزرع قال: إن كان تركه على أن لا يعود إليه فلا زكاة عليه فيه وهو من الساقطة المعفو عنها، وإلاّ زكّى ما ينوبهم بالتحري.

وأما ما يأخذه المستوهبة فإن وقع ذلك لخوفه منه مثل أن يكون الموهوب من خدَمة السلطان أو الأمراء أو العرب فهو بمنزلة الجائحة لا زكاة فيه، وإلاّ ففيه الزكاة.

وسئل التونسي: متى تجب زكاة التمر، بعد يُبْسه أو ولو بقي بعض مائه؟ وكذا اعتبار النصاب بعد يبسه أو ولو بقي فيه بعض مائه.

فأجاب: لا تجب زكاة على الشركاء حتى تكون في نصيب كل واحد النصاب، ويُخرّص بعد تقدير يبْسِه وذهاب مائه ونشافه.

وسئل اللخمي عن قول ابن سحنون: يُعتبر الجفاف في الزيتون كالتمر.

فأجاب: ليس هذا بصحيح في القياس ولا أرى أن يُنظر إلى نقصه إذا يبس. بخلاف التمر لأنه لا ينتفع به إلاّ بعد يبسه. والزيتون يُنتفع به وقت

خرصه، وعصره وقت خرصه أحسن منه بعد يبسه، وإنما يُترك في الأنْدُر اشتغالاً بخرص غيره أو لأمْرٍ ما وليس تركه للانتفاع به. والقصد بطيبه قرب خرصه قبل يبسه، ولهذا كان الجواب فيه بخلاف التمر. ونقله الصقلي عن السليمانية.

وسئل أبو عمران عن تأخر زكاة التمر بعد يبسه.

فقال: لا يأثم لكنه يوصى بذلك.

وأجاب السيوري: بأنه لا يلزم خروج الزكاة إلاّ بعد اليبس لقوله عليه الصلاة والسلام: (ليس في ما دون خمسة أوسق من التمر صدقة) فذكر التمر. وقال أبو الطيب ليس بصحيح. وكذا ما قاله في العنب والسنّة محكوم بها على كل قول. وما تقادم من إخراجهم له فما تنشرح نفسي لغرامته.

[143 ب] قلت: اختُلف متى يتعلق الوجوب بالثمار؟ فالمشهور بالطيب الذي يبيح البيع، وحكى اللخمي عن المغيرة الخرص، وعن ابن مسلمة الجذ والحصد، وقول مالك مرّة: يترك الخارص لربّ الثمرة ما يأكل ويعرّى هو كقول المغيرة[1] وقال ابن بشير: سمعنا في المذاكرات بدَل الجذّ اليبْس، وحكاه اللخمي قوْلاً مطلقاً.

وفائدته انتقال الملك بإرث أو شراء بمثل ما يجب به عند قائله، أو قبل فيجب على الثاني أو الأول؟.

ومنه حكم ثمرة العبد قبل عتقه. وفي النوادر عن أشهب: من انتزع من عبده ثمرة بعد طيبها فلا شيء عليه، وإن كان قبله فالزكاة عليه، وكذا الزرع.

وسئل أبو إسحاق الأشيري عن تمر قفصة يجذّونه بسْراً لبرد البلد ولا يطيب في رؤوس النخل في الأغلب، فهل تخرج زكاته أو حتى ييبس؟ ويدفعه كذلك للمساكين تمراً، أو يخيّر في الأمرين؟ وربما غُصِبتْ قبل الجذاذ أو أفسدها المطر، فهل يخرج قبل الجذاذ كذلك بسراً أم لا؟.

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

فأجاب: الذي يجذّ بسراً ويصير تمراً إنما يراعي النصاب بعد يبسه. فإذا كان نصاباً تمراًوجبت فيه الزكاة وإلاّ فلا. وإذا أخرص صنع ربه ما شاء وأخرج تمراً وجب عليه.

وعن سحنون: لا ينظر وقت رفع الزيتون حتى يجفّ ويتناها. فإذا كان نصاباً بعد التجفيف أخرج من زيته. وعن بعض أهل العلم: إنّ قوله ليشير إلى ما في المدونة وغيرها والاحتياط أولى.

وعن ابن عبد الحكم: يجوز إعطاؤهم من العنب عنباً، وعليه فقد يجزي أهل قفصة أن يعطوا رطباً وبسراً، ولا أقول به.

قلت: اختاره اللخمي وحكاه عن ابن مسلمة أيضاً.

وروى ابن نافع إنْ عصر جلجلانه فمن زيته، فإن لم يعصره فمن حبّه. وروى اللخمي من ثمنه إن باعه، وصوّب من حبّه مطلقاً. وقال ابن بشير ثلاثة أقوال: من زيته أو حبّه وكيفما أخرج أجزأ. وظاهر نقل ابن الحاجب تخيير ربّ المال ولم يعرفه شيخنا.

قلت: لعله ثالث ابن بشير.

ومن باع ما لا ييبس أو ما ييبس من رطب وعنب أتى بمثله زبيباً وتمراً، ويؤتمن المبتاع على ما يجد فيه. رواه محمد عن مالك. فإن كان كافراً تُحُفّظ منه. أصبغ: إن لم يعلم توخاه وزاد ليسلم. أشهب: للساعي أخذه زيتاً أو ثمناً. وفي المدونة مثل ما روى محمد. وفي الرسالة: إن باعه أجزأه إخراجه من ثمنه، وإن باعه عيناً كل يوم وجهل خرصه فمن ثمنه.

والنصاب خمسة أوسق وهو الآن قدر القفيز التونسي، وقدّره من العنب بقنطار تونس ستة وثلاثون قنطاراً عيناً ترجع إلى اثني عشر قنطاراً زبيباً، وهو خمسة أقفزة، والوسق ستون صاعاً بصاعه عليه الصلاة والسلام، وهو أربعة أمداد بمدّه عليه الصلاة والسلام، وكل مدّ رطل وثلث، والرطل اثنتا عشرة أوقية، والأوقية عشرة دراهم وثلثان.

ونقل الصدفي[1] عن ابن أبي زيد أن قدر الرطل من الدراهم مائة وثمانية وعشرون درهماً. فإذا قُسمتْ على اثنتي عشرة أوقية خرجت الأوقية عشراً وثلثين. فهذه الأوقية غير أوقية زكاة الورق. والصاع النبوي قدره مُدّان حفصية وهو ثلاثة أصوع من ويبة تونس اليوم.

فقدر النصاب الشرعي ستمائة [144 أ] مُدّ حفصية. لأن القفيز الحفصي مائة وعشرون مُدّاً حفصية، وهو ضعف الستين صاعاً بمده عليه الصلاة والسلام، وهو عشر صحاف، والصحفة اثنا عشر مُداً حفصية. فإن اجتمع له خمسون صحفة فهو النصاب بتونس. وما سوى هذه من مكاييل نواحي المغرب وإفريقية تقدّر على هذا وترجع إليه. وهكذا مكيال كل قطر بقدر هذا الذي ذكرناه.

ولا زكاة على شريك في ميراث وغيره حتى يبلغ نصيبه قدر خمسة أوسق. ومثله الخَمّاس اليوم لأنه شريك بخلاف المساقاة إنّما يُعتبر المالك. قاله مالك في المدونة. فإذا وجد ما يحصل في المساقاة خمسة أوسق فصاعداً في الجميع وجبت الزكاة.

وتقدم تعقّب اللخمي عن ابن سحنون في اعتبار جفاف الزيتون واختياره أنه بنفس الطيب يقدر. وذكره ابن محرز عن غيره وصحّحه أيضاً. وحكى ابن زرقون عن ابن وهب مثل قول الشافعي إنه لا زكاة في الزيتون، زاد اللخمي ولا الجلجلان في المغرب لأنه مُعَدّ للدواء خاصة.

وسئل الصائغ عمّا ينفق في الزرع والزيتون من الإجارة هل يحاسب به الفقراء، لا سيما على القول إنهم شركاء أم لا؟.

جوابها: الصواب أنه على أرباب الأموال كالزريعة والسقي والعمل. ووقع لبعض من تقدم كلام فيه نظر وما قدمته مضى عليه العلماء.

قلت: قد يجري هذا على قول ابن عبد الحكم المتقدم. وفي النوادر من

(1) في ب: القرافي، وفي ج: العربي.

رواية أشهب: إن استأجره على خرط زيتونه بثلثه وجبت زكاته. وسألتُ شيخنا الإمام عن الفول الأخضر إذا بيع كذلك فقال: الزكاة على المبتاع إذا جذّه يابساً وإن جَذَّهُ أخضر فلا زكاة عليه لأنه من الحبوب التي يجوز بيعها على التبقية إلى يبسها كالحنطة.

قلت: ورأيت لبعض المتقدمين أنه تتعلق به الزكاة كذلك. فعلى هذا زكاته على البائع حتى يشترط على المشتري.

سئل ابن رشد عن تخريص الزرع.

فأجاب: لا يجوز تخريصه على المأمون، واختلف في غير المأمون على قولين، والأصح جوازه إن وجد من يُحسن.

قلت: وعن ابن عبد الحكم إن خيف الخيانة في الزرع جُعل عليه حافظ. واختلف في تخريص الزيتون على ثلاثة أقوال فروى ابن عبد البرّ أنّه يُخرص، والمشهور أنه لا يخرص، وعن ابن الماجشون إن احتيج لأكله أو لم يؤمن عليه أهله خرص وإلاّ فلا. وزاد اللخمي عنه وسائر الثمار كذلك. ابن بشير: إن احتيج لغير التمر والعنب للأكل ففي خرصه قولان، ولا خلاف في التمر والعنب، إما لحاجة الأكل كذلك أو لوجوب الصدقة بالطيب أو لأنهما باديان دون غيرهما. الباجي: يخرص ما حصل من ثمرها بعد يبسها وهل يخفف عنه قدر ما يأكل ويعرى والساقطة واللاقطة والواطية؟.

عن مالك روايتان والمشهور لا يُحسب وقيل: لا يسقط للأكل شيء ويسقط للأربعة الباقية. ابن رشد: في وُجوب إحصاء ما أُكِل أخضر بعد وجوب الزكاة. ثالثها في الحبوب لا الثمار.

وفي النوادر عن ابن عبدوس: لا يُحسب ما أكله بلَحاً بخلاف الفريك والفول الأخضر وشبهه. وعن مالك: ما أكل من قطفية خضراء أو باع إن بلغ خرصه يابساً نصاباً زكّاه بحبّ [144 ب] يابس أو من ثمنه. وعن أشهب تُخْرج من ثمنه ويكفي الواحد بشرط العدالة والمعرفة. ابن يونس عن سحنون: لو اختلف ثلاثة أخذ بقول كل واحد. ابن بشير: استوت معرفتهم وإلاّ فالحكم للأعرف.

وروى أشهب: إن فسد كومه بعد خرصه فلا شيء عليه، وكذا إن بقي أقل من النصاب. وعلى قول ابن الجهم: يزكي ما بقي. الباجي: ويصدّق في الجائحة. ابن عبد البر: ما لم يتبيّن كذبه، وإن اتُّهِم حلف.

وسئل السيوري عن التخريص في التمر فقال: يقدّر مع اليبس ولا يُخرّص الزيتون، لكن إذا انتهى إلى غاية أمره فإن كان فيه خمسة أوسق أخذ منه.

وأجاب ابن محزر بأن الشيص[1] الذي لا يؤكل رطباً فيُقدَّر ما فيه أن لو يبس وعليه يعول. وعن العلماء: الحشف من التمر. أبو عمران: معنى لا تزْهي أنها لا تحْمرّ ولا تصفرّ ولكن تبقى خضراء وتحلو مع ذلك ويجري فيها الماء وتعقب فضل زكاته، قال لأنه علف، وكتب عليه سحنون اسمه. وقال اللخمي: المذهب أنه يُزكَّى وعلى القول إن للانتفاع حكم نفسها فلا زكاة. ونقله ابن الحاجب نصّاً ولم يعرفه شيخنا.

اللخمي عن عبد الملك: المعتبر في ما لا يتزبّبُ من العنب وما لا يتْمر من التمر كيْله بحاله. وقيل: بعد يبْسه وهو أصوب.

وفي المجموعة روى ابن القاسم: وبلح لا يزهي إن بلغ خمسة أوسق زكّي ثمنه. أشهب: وقيمته إن أكله. وفي كتاب سحنون من رواية علي: يخرّص ما لا يتزبّب زبيباً، وكذا ما لا يتمر من رطبٍ أو بلح.

وسئل السيوري عمن باع زيتونه لغير ثقة في أخباره بما يحصل منه فهل يعمل على حرزه أو يؤدي من ثمنه؟ وهو أكثر مما أقرّ به المشتري من الزيت.

فأجاب: إن فعل أجزأه وإن زاد عليه يسيراً استظهاراً لعصر الذي يلزمه من عصر الزيت، فحسن.

قلت: وعلى قول ابن عبد الحكم واختيار اللخمي: لا يفتقر لزيادة لأن الواجب الحَبّ وهذا ثمنه.

---

(1) الشيص: التمر الذي لم يتمّ نضجه وفسد.

وسئل عمن له جنّات منها ما يعمل بالسانية ومنها ما يعمل بالماء الكبير أو الصغير ولها رجال يعملونه بإجارات مختلفة، فالذي يعمل في السانية له الخمس والآخر له الثمن فهل تجوز هذه الإجارة أم لا؟ وما يأخذ منه هل يطلبون بزكاته أو إنما يزكي ربّ الأصل؟.

فأجاب: لا تجوز هذه الإجارة والزكاة على ربّ الأرض.

قلت: إن كان العقد واحداً فالذي قاله صحيح، لأن من شرط المساقاة أن يكون على جزء واحد. وإن كانت عقوداً لقوم مختلفين لا يتوقف واحد على آخر، فهذا جائز. وأفسد هذا العقد عند الشيخ كونه بلفظ الإجارة والأول فسد بالوجهين، والله أعلم.

وسئل اللخمي عن زرع السّقي أو النخل إذا استغنى بالمطر عن الغرب، والزيادة يحسن بها.

فقال: عليه زكاة العشر، وإن لم يستغن عن السقي على العادة والمطر قليلة زكّى الجميع نصف العشر.

قلت: ولو كثر من كل واحد منهما وتساويا في ذلك. فابن القاسم يعتبر ما حَيِيَ به الزرع، وروى محمد يُقسَم بينهما بقدر زمنيهما، وإن تفاوتا فقيل: يُعتبر كلّ منهما على حاله وقيل ما حَيِيَ به الزرع[1] وقيل الأقل يتبع الأكثر. نقلها اللخمي وابن يونس وغيرهما. والزيادة اليسير على النصف كالمساوي.

وخرّج شيخنا من مسألة الإدارة والاحتكار قولاً تبع الأقل للأكثر ما لم يكن البعل الأقل، فإذا جُهلتْ النسبة قُسم على قدر السقْيَيْن. والواجب في ما شرِب دون [145 أ] كلفة العشر كالسَّيْح[2] والمطر وما شرب بعروقه، ونصف العشر في ما سقى بكلفة كالغرب والدالية ما اشتُرِيَ له الماء. فعن ابن حبيب:

(1) ثلاث جمل سقطت من أ.

(2) السَّيْحُ: الماء الجاري على وجه الأرض.

العشر، ابن بشير: هو المشهور، وقال عبد الملك بن الحسن: نصف عشر، وخرّج عليه ابن يونس: نصف العشر في الكروم والبعلي المتفق عليها. واختار شيخنا الإمام أنه يزكي نصف العشر إذا كانوا يشترونه في كل ما يحتاجونه قياساً على مسألة اللخمي المشهورة.

وأما إذا اشترى أصل العين ففيه العشر. اللخمي: لأن السقيَ غلة. وأما لو خدم بواد حتى أجراه ففيه نصف العشر أول عام، والعشر في ما بعده. ابن بشير: ظاهر النص العشر.

قلت: ما قاله اللخمي مثل قول ابن يونس في تخريجه على قول عبد الملك.

وسئل الداودي عمن أحاطت المظالم بذمته ولا يعرف أربابها فيتصدق بالصدقة، فهل يسوغ أخذها؟.

جوابها: ما تصدق به عن أهله على وجه التوبة والتبرّي فجائز أخذه، وما تصدق به عن نفسه فلا أجر له فيه، والأحْوَط أن لا يُقبل هذا، ولو اعتقد أخذه أنه من الفقراء فأخذه منه على هذا الوجه لكان وجهاً محتملاً. ولو أخذ ذلك على أمر يقوم به للمسلمين، وهو ممن يسوغ له الأخذ من بيت ما لهم لكان هذا سبيله. لأنه لو تاب لأمر بصرْفه كذلك فلا يضر قصده إعطاءه لذلك.

قلت: قوله: وما تصدق به عن نفسه لا أجر له فيه. هذا إنما يتخرّج على مذهب القرويين أنه كالمضروب على يديه، ولهذا كان سيدي أبو الحسن المنتصر ـ رحمه الله ـ يمرّ على سبّالة ابن طاهر وكان صاحب اشتغال بتونس يقول: هذا رجل وقع على دراهم حلال حتى صرفها هنا ليكثر لصاحبها ثوابها، لما رأى من كثرة الواردين عليها لكونها جاءت بين الطرق. ومن يقول: إنه ليس مضروباً على يديه أو يجوز له التصرف بالصدقة والهبة وغيرها فثوابه محسوب له وتبعاته عليه، والله أعلم.

وكذا من يُجري هذا المال مجرى الفيء فهو أوسع أيضاً.

وسئل ابن أبي زيد: هل يؤكل طعام من لا يزكي؟.

فأجاب في موضع أنه لا بأس بأكله، وفي موضع آخر قال: معاملته جائزة وأكل طعامه من غير عوض مكروه إذا دام بحيث يُظنّ استغراق ذمته بها.

قلت: إذا كان الآكل فقيراً ابن سبيل لا شيء بيده فهو جائز لأنّه من أهل الزكاة، وإن لم يكن كذلك فيجري على ديْن الزكاة. من جعله كغيره فيجري على هبات مستغرق الذمّة. ومن يضعّفه عن غيره بالاحتياط عدم أكله، وقد مرّ للسيوري نحوه. ومن يجعله كالمعيّنات فيشتدّ الأمر لأن المعيّنات من حقوق أربابها فلا يتصرّف فيها إلاّ في باب وجوب المواساة، وليس هذا منها.

وسئل ابن أبي زيد عمن يستحقّ الزكاة؟.

فقال: من لا يكون عنده نصاب العين، أو ما قيمته من العروض كذلك، وإن كان من الطعام أكثر من خمسة أوسق ولم تُساوِ نصاب العين فلا يضره، وإن ساواه فلا يُعطى له، فلو كان له نصف نصاب عيناً ومن العروض ما يساوي النصف الآخر فلا يعطي. فلو كانت له كتب فقه قيمتها كثير، فقال: هذا لا غِنًى له عنها.

قلت: اختُلف في من يملك نصاباً لا كفاية له [145 ب] به على قولين حكاهما اللخمي وصوّب عدم الإعْطاء للإجماع على وجوبها عليه، فهو غنيّ. وظاهره من النبات كان أو من العين. وفتوى الشيخ قول ثالث. وحكى الباجي من رواية محمد: أنه يُعطَى مَن له أربعون ديناراً، فدل على أن المُرَاعَى قدر الحاجة. إنما في النوادر من له أربعون درهماً. وعن ابن حبيب: إلى مئة.

قلت: وخصوصية الأربعين لقوله عليه الصلاة والسلام: (من سأل وله أوقية فقد سأل إلحافاً) وهي أربعون درهماً. فلذلك خصصها في باب الجواز، ويدل أن المراعى قدر الكفاية. وفي المدونة: يُعطى من له دار وخادم لا فضل في ثمنهما عن سواهما. زاد في النوادر: وفرس. وروى المغيرة: إن بلغ الفضل نصاباً لم يُعْطَ وإلاّ أُعطيَ ما لا يبلغه معه. وروى ابن نافع وعلي: يُعطى من له

عقار لا يغنيه وعلى ما ذكر الشيخ في الجواب: ما لم يبلغ نصاباً. وكذا قيدناه عن بعض شيوخنا. وروى المغيرة: لا يجريها على الأيتام.

قلت: قيّدنا عن شيخنا الإمام أن معناه أنه يخرجها لهم كسوة وطعاماً لأنه من باب إخراج القِيَم في الزكاة. وأمّا لو أخرجها بعينها وعيّنها لهم صح له صرفها عنهم.

واختُلف في إعطاء الشاب الصحيح، وأجازه مالك ومنعَهُ يحيى بن عمر مستدلاً بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي) وفي بعضها: (ولا متكسّب). وفي الحاوي في البيوع: معنى هذا الحديث ـ والله أعلم ـ أن يُبْدي من الفقر فوق ما عنده. وحجة مالك عموم الآية. اللخمي: إن كان ذا صنعة وكفته وعياله فغنيّ، وإذا لم تكْف أُعْطي تمام الكفاية. وإن كسدتْ أو لا صنعة له ولم يجد ما يتحَرّفُه أُعطِيَ، وإن وجد فالقولان[1].

وأمّا قوله: مَن له كتب فقه، فقال: لا غَناء له عنها. فكان شيخنا الإمام يقول: إن كانت فيه قابلية فيأخذها ولو كثرت كُتبه جداً. وإن لم تكن فيه قابلية فلا يُعطَى منها شيئاً إلاّ أن تكون كُتُبه على قدر فهمه خاصة فتلغى. وهذا كله على القول بجواز بيْعها وعلى المنع فهي كالعدم، وعلى مذهب المدونة من الكراهة. فقال بعض المغاربة: فلا تمنعه من أخذ الزكاة ولا تُباع عليه في الديْن لأنه مكروه والشرع لا يُجْبِر على مكروه.

وسئل اللخمي عن شيخ زمِنٍ له بيت يكريه بنحو الدرهمين في الشهر وغرفة تصدّق بها على ولده وهو يسكن معه أترى يُعطَى من الزكاة والكفارة وليس له من أين يعيش إلاّ من كراء ذلك البيت ولا يكفيه، وهل يكفي من أعطاه من ذلك أم لا؟.

فأجاب: إذا كان كسب الشيخ ما ذكرتَ فهو في عِداد الفقراء فيأخذ من الزكاة والكفارة والفطرة كما يأخذون.

---

(1) خمس جمل سقطت من ج.

قلت: لم يوجب عليه بيع البيت وأكلها، لأن ما عنده لا يكفيه وهو يسير، فأشبه الفقير الذي له القليل من المال على أحد الأقوال في مسمى الفقير والمسكين المذكورين في الآية. فقيل: لفظان مترادفان والمعنى واحد. وفي ابن عبد البر: الفقير من له بُلْغَة لا تكفيه والمسكين لا شيء له. ونقل ابن زرقون عكسه عن أبي تمام. وقيل الفقير المتعفّف وعكس ابن بشير النقل، وفي الزاهي الفقير ذو الزمانة والمسكين الصحيح وقيل عكسه.

وسئل السيوري عن قادمين على بلد هل يعطَوْن [146 أ] من الزكاة كما يعطَى قوم البلد، أو يختص بها أهل البلد؟.

فأجاب: أهل بلدهم الذين يُعطون.

قلت: كان كثير ممن لقيناه يقول يعطَوْن كأهل البلد، وبعضهم يفرّق بين أن يقيم أربعة أيام فأكثر فيعطى. والمختار لا يُعطى. ويجريها على مسألة إذا حبّس على مرضى قرطبة هل يُعطى منها من أقام أربعة أيام فأكثر أم لا؟ ويخرّج فيها من الكلام ما في تلك. والصواب الإعطاء مطلقاً لأنه إمّا من أهلها أو ابن سبيل، وكل واحد له حق بنصّ التنزيل. واحتج الشيخ المفتي بقوله عليه الصلاة والسلام: (خذها من أغنيائهم وردّها على فقرائهم) والإضافة للخصوصية فيكون من باب تخصيص العموم بخبر الآحاد، وفيه خلاف، ويراها من باب نقل الزكاة. ومنعها سحنون وأوجب الإعادة والمشهور الجواز بل هو راجح إذا كانت حاجة المنقول إليهم أشد. وأشار إليه مالك في المدونة. الباجي: وهذا إذا نقل ذلك إلى مسافة القصر وأما دونه فهو في حكم البلد الواحد.

وعندي أن هذا يجري على الخلاف في معنى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾(1) وفيها ثلاثة أقوال فتُنظَر في محلها.

وسئل عن فقير خالط عقله شيء هل يُعطَى من الزكاة؟ وكذا قليل الصلاة؟.

---

(1) القرآن: البقرة 196.

فأجاب: من فقد عقله سقطت الصلاة عنه، ويُعطى لوليّه من الزكاة ما يُنفقه عليه إن لم يكن كذلك في عقله، فيعاد السؤال عليه. وقليل الصلاة لا يعطَى من الزكاة ولا يُضرب على يديه. وإن كانت بحيث لا يَضْبِط ما لَه فحكمه حكم المحجور يعطاه القليل الذي يضطر إليه في الحال ولوليّه الكثير يصرفه إليه في أوقات الضرورة.

وأما جوابه في تضييع الصلاة فهو على وجه الشدة والأدب، ولو أعطاه لمعنى، ويأتي مثله. ومثله أهل المجون والمعاصي إذا كانوا يصرفون الزكاة في محلّها من ضرورياتهم، ولو كانوا يصرفونها حيث لا ترضى غالباً فلا تعطى لهم، ولا تجزي من أعطاهم، لأنه يتوصّل إلى المعصية بذلك. ولا يحل ما أمر الله به ما نَهى عنه. وتأتي الإشارة إليه بعد هذا. وهذا على القول بأنهم مسلمون، وعلى مذهب من يكفّر تارك الصلاة فلا تجزي إذ لا تُعطَى إلاّ لمسلم، وهو قول ابن حبيب. وأهل الأهواء يسلك بهم هنا المسلك الذي أصّلْناه، والله أعلم.

وفي النوادر عن محمد عن أصبغ أن يعطيها لذي هوًى إلاّ خفيفاً، وعن مطرف وابن الماجشون لا يعطي ذا هوًى ومن فعل أساء وأجزته. وفي سماع عيسى: يعطى أهل الأهواء إذا احتاجوا هم من المسلمين. ابن رشد: يريد إن خف هواهم كتفضيل علي على كل الصحابة والقدري والخارجي على القولين في تكفيره.

وفي مسائل بعض الإفريقيين:

في أيتام تحلّ لهم الزكاة عندهم خديم غير مميّز ولا مصلّ هل يحرمون من أجله من الزكاة أو يعطونها؟.

جوابها: يعطَوْن من الزكاة ويأكل خديمهم منها بالإجارة، وقد بلغت محلّها يتصرّفون فيها كيف شاؤوا.

وسئل عن كافل يتيمة تخدمه وهو يعطيها ويكسوها هل تُعْطى من الزكاة ما ترتفق به في كسوتها وتتجمل به في العيد أو متى تزوجت.

فأجاب: ليس مثل هذا تسألني عنه مع كثرة [146 ب] المسائل التي عندك، فعِلَلُها معلومة وما ينبني عليه موجود عندك.

قلت: لم يُعطِه جواباً حقيقياً وأحال على ما عنده. والذي سمعت من بعض شيوخنا، وأظن أني قيّدته منه، إنما تُعطى من الزكاة ما يصلحها من ضروريات النكاح. والأمر الذي يراه القاضي حسناً في أمر المحجور. والصواب في هذه المفروضة أنه إن قابَلَ شيء من الزكاة خدمتها فلا تُجْزِي لأنه صون بها ماله. وكذا إن لم يقابل ويعلم أنها لو لم تخدمه لم تُعْطَ شيئاً فلا يُعطاها أيضاً. وإن لم يكن شيء من ذلك فتراعى شدة الحاجة، فإن كان غيرها أشدّ منها حاجة فلا تُعْطاها وإن استوت الحاجة فغيرهما خير ممن يصرفه في أهم مما تصرفه هي فيه. وإن اشتدت حاجتها عن غيرها أُعْطيتْ ما تدعو الضرورة إليه من أسباب النكاح. وروى المغيرة لا يجريها على أيتام من يليها.

قلت: لأنه ليس على الفور، والله أعلم.

وسئل السيوري عن فقيرات لهن عمل يد وأخ فقير يرْدفهن هل يعطَيْن من الزكاة؟.

فأجاب: يعطَيْن، فقيل له: إنّ منهن من يُتّهم بمال وهو ينكر، فقال: إن قويتْ التهمة فهي شُبهة فمن أعطاه أجزأه.

وفي أحكام الشعبي: لا يقبل قول الرجل أن عنده من يستحق كفارة الأيمان بالبيّنة ولو كان فاضلاً ديّناً لم يُقْبَل قوله، لأن شهادته تجرّ إلى نفسه. وفي سماع ابن القاسم: تصديق مدعي الفقر. اللخمي: ما لم يكن معروف الملك فيكلف إثبات ذهابه. ولو ادّعى عيالاً صُدّقَ، والطارىء ومن تعذر كشفه ولو استغنى بعد أخذها لم تُردّ منه.

وسئل عن فقراء في بلد قربهم قرية أخرى فيها فقراء، فهل يبدأ بفقراء بلدهم أو لا؟ وكيف إن كان الخارجون أحوج؟.

فأجاب: يبدأ بفقراء أهل بلده وأُعطيَ الآخرون ما فضل عنهم، هذا المستحبّ.

قلت: تقدم للباجي أنّ كلّ ما دون ما تقصّر فيه الصلاة فكالبلد الواحد، وقد مرّ ما فيها.

وسئل ابن رشد عن الغارمين.

فقال: قد اختلف العلماء فيهم فقيل: هم المداينون في غير فساد ولا يجدون قضاء لديونهم، وقيل: وإن كانوا يجدون قضاء لديونهم. قال الداودي: أخذ منه بظاهر الآية وبقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تحلّ الصدقة لغني إلاّ الخمسة فذكر منها الغارم والغازي) الحديث. والذي أقول به أنه ليس باختلاف، فإن قولهم لا يجدون قضاء لديونهم معناه أن يفضل لهم بعد الدين ما يغنيهم وما لا يُباع في الديْن لا يقابله باتفاق، وما يباع ولا فضل فيه عمّا يحتاج إليه يختلف فيه على قولين، في جعله لقضاء ديونهم وما فيه فضل عن الحاجة جعل في مقابلة الدين اتفاقاً.

وللغريم خمس حالات: أحدها أن يكون عليه الدين ما لا وفاء له بحال، أو لا وفاء له إلاّ بما يُباع له في الدين، فهذا فقير غارم يأخذ بالوصفين قولاً واحداً.

الثاني أن يكون له من الوفاء بدينه ما يُباع عليه ولا فضل فيه لحاجته كدار سكناه وخادمه وفرس ركوبه وشبهه مما لا غَناء عنه، فهذا على القول بأنه لا يجعله في الدين يأخذ بالوصفين وهو قول ابن القاسم وروايته في المدونة، وعلى القول بأنه يجعل ذلك في قضاء دينه فيكون من الفقراء يأخذ به ولا يكون من الغارمين. وهذا القول يقوم من المدونة وهو القياس على ما أجمعوا عليه أن من بيده مالٌ وعنده ما يحتاج إليه وعليه دين ويكافىء ما يحتاج إليه [147 أ] أنه يزكّي ما بيده.

الثالثة أن يكون بيده ما فيه وفاء ويفضل عمّا يحتاج إليه في سكناه وخدمته مثل أن يكون عليه ألف وبيده دار وخادم يساويان ألفين. هذا غنيّ ولا يأخذ شيئاً. وهو قول أشهب وتقدم من المدونة بدليل وهو القياس كما مرّ. وعلى القول إنه لا يجعل ما لا فضل فيه عن حاجته قضاء عن الدين يأخذ بحق الفقراء

وهو الآتي على قول ابن القاسم في **المدونة**.

والرابعة أن يكون له. . .[1] أو للتجارة **خاصة يفي** بالدين فهذا **يأخذ من** الزكاة بوصف الفقراء لأنّ الديْن استغرق ما بيده.

والخامسة أن تكون له ماشية خاصة تجب **في عينها الزكاة فلا** يأخذ **هذا** من الزكاة لأنه من أهلها إذ لا يسقط الدين زكاة الماشية.

قلت: الغارم مدين لا في فساد ولا في سفه. فإن **أدان في فساد** ولم يتُبْ مُنِع باتفاق، وإن تاب ففيه قولان.

ونفقة الزوجة وإرش الخطإ دون الثلث كمباح. وإرش **العمْد كفساد**. وفي صرفها في دين الميت قولان لابن حبيب ومحمد. وفي زكاة فرّ**ط فيها وأعدم** قولان؛ صوّب اللخمي المنع لأنّها غصوب. ابن بشير: وديْن الكفارة **كالزكاة**، وضعفها ابن عبد السلام فإن بدلَها الصوم فتضعف. وردّه شيخنا **بأنّ كفارة** التفريط لا بدل منها وأطال الرد.

قال الباجي شرط إعطاء الغارم تغيّر حاله بعدم إعطائه كذي أصول يستغلها ركبه دين يُلْجِيه لبيعها فيخرج عن حاله. وأمّا صاحب الابتذال والسعي يدان ليكون غارماً فإن الزكاة لا تحلّ له لأن مَنْحَهُ يخرجه عن حالة ابتذاله. ابن بشير: تردد اللخمي في الغارم يسقط دينه ويقضيه من غيرها. ولفظ اللخمي إن استغنى قبل قضائه ففيه إشكال ولو قيل يرد كان وجهاً.

قلت: تقدم له إن استغنى عنها بعد أخذها لم تؤخذ منه. وفي المسألة نظائر: منها من أعان مكاتباً ثم عجز. ومنها من تطوع بفدية أسير ثم خرج بغير شيء أو هرب أو فداه غيره أو مات. ومنها إذا حالت الأسواق في البيع الفاسد ثم رجعت إلى الأول. ومنها إذا زال العيب قبل القيام به. ومنها إذا قوّم المدين عروضه ثم حالت بزيادة. ومنها إذا قدّم الكتابة للزكاة ثم عجز وصار رِقّاً فزادت رقيته. ومنها إذا تعدى المسافة في الدابة فضلّت فأغرم قيمتها ثم وُجدت. ومنها

(1) ثلاث كلمات غير مقروءة في جميع الأصول.

إذا أعتق الفقير نصف عبد لا يملك غيره ثم أيسر بعد ذلك قبل القيام عليه، هل يقوم عليه أم لا؟ ومنها إذا أخرج الكسرة للسائل فلم يجده، إلى غير ذلك من النظائر وفيها تفصيل وفروض وخلاف يُنظر في المطولات.

وسئل عمّن له ديْن على فقير هل يقطعه عليه مما وجب عليه من زكاة أم لا؟.

فأجاب: لا يجوز فعله ولا يجزي إن فعل.

قلت: في المدونة: لا يعجبني ذلك، قال غيره: لأنه تافه لا قيمة له أو له قيمة دون. فحملها بعض شيوخ شيوخنا على ظاهرها من الكراهية وحملها غيره على المنع، وعليه فتوى الشيخ. قال شيخنا: والأول ظاهر قول ابن القاسم والثاني ظاهر تعليل الغير. ونقل في النوادر في ترجمة من يؤدي في صدقته ثمناً، عن أشهب الإجزاء، وعن ابن القاسم وأشهب عدم الإجزاء. قال ابن عبد السلام شيخ شيوخنا: لو أعطاها إياه جاز أخذُها منه في ديْنه. قال شيخنا: وهو خلاف تعليل الباجي لرواية ابن [147 ب] حبيب: إذا منع أن تعطي المرأة لزوجها الزكاة لأنه بمنزلة من دفع صدقته لغريمه ليستعين بها على أداء دَيْنه، واختار إن أخذها بعد أن أعطاه إياها بطوْع الفقير دون تقدّم شرط أجزأه وكره ذلك إن كان له ما يواريه وعيشه الأيام وإلاّ فلا كقولهما في قصاص الزوجة بنفقتها في دين عليها.

قلت: وهي المذكورة في كتاب النكاح. وعندي أنها تتخرج على القولين من ابن القاسم ومالك في اقتصاص ثمن الطعام ثمن طعام آخر إذا أخذه فاختار مالك لا يردّه. وأجازه ابن القاسم في الحال وكذلك القراض بديْن أو بوديعة بعد قبضها وردّها في الحال. وكذا مسائل الصرف إذا أخذ ثم ردّ في الحال فالمشهور فيها عدم الجواز لأن ما دخل اليد ورجع في الحال يُعَدّ كأنه لم يكن. وهذه المسائل جعلها ابن رشد كلها كالمسألة الواحدة، وخرّج في بعضها الخلاف من البعض وضعّف ما وقع فيها من الفروق وما وقع في كتاب ابن المواز في الصرف إن لم يدخلا عليه ثم عرض بعد العقد فلا بأس به، يجيء شبه اختيار شيخنا المذكور، والله أعلم.

وسئل عمّن يخصّ قرابته بزكاته.

فأجاب: إن فعل أجزأه وإن وجد أحوج منهم فالاختيار أنه لا يخصّهم.

وسئل اللخمي أيضاً عمّن صرف زكاته لأخته.

فأجاب: ذلك يجزي عنه وهو أفضل من جعله زكاته فيها.

وسئل في موضع آخر: يسوي هو قرابته والفقراء في الزكاة أو يوثرهم أو يفضّلهم عليهم، وكذا تفضيل بعض قرابته على بعض.

فأجاب: اختلف المذهب في ذلك، واختار أن يفضّل قرابته، ويوسّع عليهم، وهو الذي تقتضيه الأحاديث، فإن كان في الزكاة اتساع فيفضل الشقيق على الذي للكلالة ولا يحرم الآخر. ولا أرى لربّ المال أن يخصّ بزكاته إلاّ من تيقّن أنه من أهل الصلاة، فإن شكّ فلا يعطيه، فإن فعل أجزى ولا إعادة، والكفارة كذلك. ويعطي الأوسط من الشبع المعتاد عندهم كان أكثر من مدّ أو أقل ويعطي معه الأدم.

وسئل عنها أبو الطيب القيرواني، وفيه: هل يؤثر أقاربه الفقراء بزكاته أم لا؟ كثيرة كانت أو قليلة، وهل القرابة كلّهم سواء وإن تفاوت قربهم كالأخ والابن ونحوهم أم لا؟ وهل يعطي تارك الصلاة وشارب الخمر الفقيرين منها أم لا؟.

فأجاب: إعطاء القرابة أوْلى عندي ممّن يساويهم في الفقر، ويعطي على قلّة الزكاة وكثرتها، وإن كان لا يعطف وليس لهم ترفّق، ولا بأس بإعطائهم قوت سنة. ودفع الزكاة إلى الأصلح حالاً أوْلى من دفعها لسيّء الحال إلاّ أن يخشى عليه الموت فيعطى. وإذا غلب على الظن أن المعطى ينفقها في المعصية فلا يعطي ولا تجزي إن وقعت، ومن لا تلزمه نفقَته وليس في عياله ولا عادته يرفقه يجوز له إعطاؤهم وليجتهدْ في ذلك أن لا يقصد حمدهم ولا ذمهم.

وأجاب أبو عمران عن مسألة إيثار القرابة: إن لم يُردْ مَحْمَدتهم ولا دفع مذمَّتهم وصح ذلك فله الإعطاء كما يعطي أمثالهم في فقرهم وحاجتهم ونفقتهم.

وسئل عن ذلك ابن أبي زيد فيه، من آثر قرابته بالصدقة.

فأجاب: يكره ذلك لعلة القرابة، ولا بأس به لعلة فقرهم يسترهم ويعفّهم عن المسألة.

قلت: الخلاف الذي أشار إليه اللخمي هو في من لا تلزمه نفقته وليس في عياله ويتحصّل من ذلك أربعة أقوال: الكراهة مطلقاً في المدونة [148 أ] نحو ما أفتى به أبو محمد، والجواز مطلقاً لرواية ابن القاسم وأخذ منها، والاستحباب لرواية مطرف لأنها صلة وصدقة. الرابع لا يجزي لجدّ ولا لولد ولد ويجوز للعمومة والإخوة والأخوال.

لابن حبيب: إن ولّى صرفها غيره جازت اتفاقاً. وفي النوادر من رواية ابن القاسم: إن ولّى صرف زكاته غيره أعطى قرابته بالاجتهاد، وأما إن كان في عياله فروى مطرف لا يعطيه قريباً كان أو أجنبياً، فإن جهل وأعطى أساء وأجزأته. وعن ابن حبيب إن قطع نفعه بذلك لم يجزه. وأحفظ لابن بشير: إن كان ممن يكون سؤاله له معرّة فأعطاه لذلك لم يجزه باتفاق. وظاهر المدونة الإجزاء مطلقاً. ومن تتبع روايات ابن يونس وجدها تقرب من كلام ابن بشير.

وأما من تلزمه نفقته فلا يجوز إعطاؤه له. ابن زرقون: نقل عياض عن أبي خارجة عنبسة بن خارجة[1] جواز إعطائها مَن تلزمه نفقته. قال شيخنا: وعارضها أبو العباس بن عجلان من متقدمي شيوخ شيوخنا بقوله في الإكمال: أجمعوا على منع إعطائها والديْه وولده في حال تلزمه نفقتهم.

وأجاب: بأن فقرهم إن لم يثبت لم تجب نفقتهم، وجاز إعطاؤهم وإن ثبت فالعكس. قال: شيخنا ويُحمل الإجماع على من حكم له بالنفقة، وجواز الإعطاء لمن لم يحكم له من أب وولد كان غنياً فافتقر. ولذا أفتى ابن رشد بعدم رجوع أحد ولدين غنييْن أنفق على أبيه بنصيب أخيه في النفقة، وعلّله بأنها لا تجب إلاّ بالحكم.

---

(1) من فقهاء القيروان، سمع من مالك وسفيان الثوري. توفي سنة 210 هـ/ 825 م. عياض: تراجم أغلبية مستخرجة من المدارك ص 78 ـ 82.

وهل يجزي ما أعطته المرأة لزوجها من زكاتها؟ إن لم يصرفها عليها في ما يلزمه لها أو إن لم يصرفها عليها مطلقاً أو لا يجزي مطلقاً؟.

ثلاثة أقوال: اللخمي: إن أعطى أحد الزوجين صاحبه ما يقضي دينه جاز.

سئل السيوري عن أحد الأبوين فقير له ولد غني إما أن يطلب نفقته منه هل يعطى من الزكاة؟.

فأجاب: بأنه يعطى من الزكاة.

قلت: لأنها لا تجب له إلاّ بالحكم، فإذا ترك الطلب فكأنه لم يكن له ولد، ولو كان على العكس، ففيه نظر على مذهب أشهب وابن القاسم أيضاً.

وسئل ابن أبي زيد عمن وجبت عليه شاة في زكاة غنمه فذبحها وتصدق بها على المساكين.

فقال: لا يجزي ذبحه إياها.

فكيف إن أمر رجلاً فقال له اذبحها وتصدق بها؟.

قلت: فظاهره لا يجزي لأن يد وكيله كيَدِه بدليل ما في الرهون. ولأجل هذا وقعت مسألة وهي أن رجلاً عجن دَقيقاً كثيراً للخبز، فظن أن الماء ماتت فيه فأرة وكان زمن مسْغبة. فأفتى شيخنا أنه يُشترى بثمن بخس ويُصرف لأهل السجن. ووكّل رجلاً على أن دفع له من زكاته وقال له: تصرّف فيه بما يظهر لك في حق أهل السجن وإن رأيت شراء هذا فافعل، فاشتراه وجعلوه ثريداً ولم يدخل لبيت النار خشية عرقه فينجس قاعة الفرن، والنار لا تطهّره على الصحيح، ولم يحجر عليه أنه يشتريه بما دفعه إليه. وهذه الفتيا قريبة المأخذ حسنة.

وسئل أيضاً عمّن وجبت عليه زكاة فاشترى بها ثياباً أو طعاماً وتصدق به.

فقال: ابن القاسم يقول لا يجزيه، أشهب يقول يجزيه.

قلت: أجراها على ما لو أخرج ذلك من عنده لأن يد وكيله كيَدِه. واختيار اللخمي فيها إن كان ذلك خيراً للفقراء جوازه بل هو محسن، واحتج بحديث معاذ: (ائتوني بخبيص، أوَليس هو أيسر عليكم وأنفع لأصحاب رسول اللهﷺ).

[148] **وسئل**: هل يبني بها مسجداً؟.

فأجاب: لا يجزيه على قوليهما.

قلت: وزاد في المدونة: ولا تُعطي لكفن ميت ولا لعبد ولا لكافر. ونقل ابن هارون عن ابن عبد الحكم إعطاءها لذمّي ضعف عن الخدمة. ابن بشير: لا تُصرف في بناء سور لاتقاء غرّة عدو[1] ولا إنشاء أسطول وشبهه. اللخمي عن ابن عبد الحكم يجعَل منها في الحملات والسلاح والقسيّ وآلة الحرب والمنجنيق وسفن الغزو والنواتية. ولو صالح مسلمون عدوّهم عن أهليهم على مال أعطوه منها.

قلت: فعلى هذا إذا افتقر الإمام في مصالحة الأعراب وإقامة الجيش وأعجزه مجْباه فإنه يستعين بذلك. ولو لم يجد شيئاً وافتقر لإعانة الناس من فضول لأموالهم. فقد نزلت بالأندلس في أيام الأمير يوسف بن تاشفين، وكتب فيها إلى القاضي أبي عبد الله محمد بن يحيى بن عبد الله بن زكريا المقري الزاهد الأنصاري مِن أهل المَريّة وكان زاهداً ورعاً فاضلاً فكتب إليه الأمير يوسف بن تاشفين كتاباً في ولايته الأولى يُعلمه أنه احتاج إلى شيء من المعونة وأن يُعينَهُ في اقتضائها من الرعية، وأنه سأل في ذلك الفقهاء والقضاة وأهل العلم فأفتوه بذلك وأعلموه أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فعل ذلك عند الحاجة.

فكتب إليه القاضي المذكور مجاوباً على ذلك الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي إليه مَآبُنا وعليه اتكالنا.

ما ذكره أمير المسلمين وناصر الدين من اقتضاء المعونة وفتوى الفقهاء

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

والقضاة بذلك وأن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قد اقتضاها فالفقهاء والقضاة الذين أفتوه بذلك من القبور إلى النار بغير زبانية. لأنه إذا كان عمر قد اقتضاها فكان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ صهر النبي ﷺ وصاحبه ووزيره وضجيعه في قبره، ولا شك في عدله. وما اقتضاها عمر حتى دخل مسجد النبي ﷺ بحضرة أصحابه وحلف أنه ليس عنده من مال بيت المسلمين شيء ينفقه عليهم في سبيل الله. وحينئذ اقتضاها على أبرّ وجه وأحسنه وأعْدَله.

ولست ـ يا أمير المؤمنين ـ بصهر النبي ﷺ ولا وزيره ولا صاحبه ولا ضجيعه في قبره. وقد يُشكّ في عدْلك. فإن كان الفقهاء والقضاة قد أنزلوك منزلة عمر من العدل فالله سائلهم عن تقليدهم. فلتدخل المسجد بحضرة من هناك من أهل العلم وتحلف أنه ليس عندك من مال بيت المسلمين درهم تنفقه في سبيل الله. وكذلك تقتضيها.

فوصل الكتاب إلى أمير المسلمين مع استعفائه فأعفاه عن خطة القضاء. ثم بعد ذلك وليها كرهاً بشروط وبقي حتى خرج غازياً إلى كتندة[1] فاستشهد فيها سنة أربع عشرة وخمس مائة [514 هـ/ 1120 م].

وسئل الباجي عن أجرة نقل الزكاة إذا رآه الإمام.

فأجاب: إن احتاج الإمام إلى نقلها فروى ابن القاسم عن مالك تنقل من الفيء وعن ابن القاسم يبيعها ويبتاع عوضها من بلد تفريقها.

قلت: أعرف لابن يونس في كتاب النذور أنه حكى قولين فينقلها: هل هو على ربّ المال من ماله أو منها. وخرّج الخلاف: إذا حلف بصدقة ماله أو ثلثه على بلد فيفتقر في نقله إلى كراء، هل هو منه أو على الناذر؟ أو الفرق بين أن يقول ثلث مالي صدقة وإن قال مالي فمن بقيته.

---

(1) كُتَنْدة قرب سرقسطة، وقعت فيها معركة جهادية ضد النصارى سنة 514 هـ/ 1120 م. شارك فيها كثير من الفقهاء والعلماء، منهم أبو بكر بن العربي الفقيه، واستشهد منهم كثير من بينهم أبو علي الصدفي ومحمد بن يحيى المقري هذا المذكور في النص. ذكر أخبار هذه المعركة المقّري في نفح الطيب 4: 460 ـ 461.

وكذا وقعت مسألة: وهو أن رجلاً أوصى بتحبيس كُتُبه على مدرسة من مدارس تونس وهي بالقيروان، فأجريْناها على هذا الخلاف وكان الثلث قد بقي فدُفِع ذلك من خراج المدرسة [149 أ] وهذا يتخرّج على أنّ ذلك من الثلث. وتقدم الخلاف في نقل الزكاة اختياراً. وحكى اللخمي فيها أربعة أقوال فتُنظر في تبْصِرته.

وروى ابن نافع: ما على أميال من محلّها كمحلها. سحنون: وكذا ما دون مسافة القصر. فإن تلف في مسافة القصر، فخرّج الباجي منها قولين على الخلاف في حكم نقلها. ونقل ابن يونس عدم الضمان عن محمد، وهل يُبحث قبل الأجل بمقدار ما وصل الأجل أو بعد الأجل؟ قولان.

وسئل ابن أبي زيد عن أخذ الولاة الزكاة، هل تجزي أم لا؟.

فقال: إن كان ملك إفريقية جعل له اقتضاءها أجزأت. وهو قول أكثر أصحابنا. وإن أعاد ذلك احتياطاً، فحسن الاختلاف فيه.

قلت: هذا شبه فتوى شيخنا الإمام في ما تأخذه أعراب إفريقية من بلاد الظهاير إن كانوا خدمة أجزأ، وإن خالفوا على أميرها فلا تجزي.

والروايات أنها تُدفع إلى الإمام العدل. وقيدناه عدْلٌ في صرْفها على محلها إذا سأل ذلك. وفي المدونة: لا ينبغي لأحد أن يفرّق صدقته إذا كان الإمام عدلاً فإن صرفها فهل يُصدّق وتجزي، إن كان صالحاً. وهو قول أشهب ولم يصدقه ابن القاسم. فإن لم يسأله فهل يجزيه إخراجها دونه؟ ـ وهو نقل النوادر عن محمد ـ أو لا يجزي؟ نقله اللخمي.

أشهب: إن كان غير عدل صدّقه ولا أراه فاعلاً. ومن خفي له تفريقها دونه لم يجزه دفعها له. أشهب: وإن لم يخف ذلك. فروى ابن القاسم وابن نافع: إن كان يحلّفه عليها أجزأه دفعها له. أشهب: إن أكرهه فلعلها تُجزيه. وأُحبّ إعادتها.

ودفعها ابن عمر لوالي المدينة. ابن رشد: في إجزاء دفعها لمن لا يضعها

موضعها قولان أصبغ وابن وهب وأحد قوليْ ابن القاسم، وثانيهما التونسي عن ابن القاسم: لا يجزيه. أصبغ والعلماء على خلافه. وخرّجه ابن بشير على الخلاف في قسمة الغاصب. ولابن عبد السلام عليه تعَقّبٌ.

وفي النوادر روى ابن نافع: مَن جحد الساعي نصف ما عنده فصدّقه وأخذه بزكاة ضعفه ظلماً لم يجْزِه عما جحده عنه.

قلت: هذا معنى فُتْيَا شيوخنا إذا أخذها الظالم بغير اسم الزكاة فلا تجزي. وكذا إذا أخذها قريب ونحوه من الأصدقاء ولم يسمّها له زكاة فلا تجزيه حتى يسمّيها له إلاّ أن يعلم ذلك منه.

وسئل ابن رشد عمّن بيده عشرون ديناراً فأكثر مشرقية هل يزكي وزنها كالمرابطية الخالصة؟ أم يقوّمها المدير كالعروض؟ ويراعي ما خلص من الذهب منها فقط فتجب الزكاة في قدر ما يحصل إن كان نصاباً فأكثر.

فأجاب: لا تجب الزكاة إلاّ بقدر نصابٍ خالصٍ لا يشوبُهُ نحاس ولا غيره فيخرج رُبُع عُشُره ذهباً أو دراهم بقدره، إذ لا تقويم في العين بل المعتبر فيها القدر.

وسئل أيضاً عن نحوها فقال: من بيده عشرون ديناراً شرقية أو عبادية، هل يُعتبر وزنها أو الخالص منها؟.

فأجاب: لا تجب الزكاة إلاّ في عشرين ديناراً خالصة من النحاس ومن كل ما يشوبه كالمرابطية. وقيل: بوجوب الزكاة في عشرين مثقالاً منها مشوبة بنحاس أو غيره. والأول صحيح.

وسئل السيوري أيضاً عمن عنده دنانير أو دراهم مَشُوبة، في كم تجب الزكاة؟ وهل تخرج من عينها أو قيمتها؟ وعمّن له عين أقامتْ عنده أحد عشر شهراً ثم اشترى بها سلعة [149 ب] غير فارٍّ، فهل يُستأنى بالزكاة حتى تُباع السلع أو لتمام حولها؟.

فأجاب: أما الأولى فينظر إلى ما فيها من الخالص من الذهب والفضة،

فإن حصل نصاب زكّى عنها على حساب المائتيْن مسكوكة خمسة دراهم. ومن عنده عشرون ديناراً من دنانير الوقت مخلوط فلا زكاة عليه فيها حتى يبيع.

وسئل أيضاً عمّن له مائتا درهم من هذه السكة هل يعطي منها خمسة دراهم هذا الزمان؟ وهل يجوز التّرَاطُل بها وبعضها أفضل من بعض؟ ويبدلها الناس فيربحون فيها أو يرفعونها لأنها لا يظهر نحاسها كما تظهر الأخرى؟ وهذا يقطع في ثلاثة دراهم منها ويحلف عليها في الجامع.

فأجاب: لا زكاة في مائتي درهم من هذه ولا يقطع ولا يحلف في ثلاثة دراهم منها في الجامع، ومُرَاطَلَتُها تجوز عند أشهب إذ لا يتهم على أن يأخذ دنياً بجيّد.

قلت: تضمنت هذه الأسئلة قدر النُّصُب وكونها خالصة، وبناء عروض التجارة على حول أصلها. أما النصاب من الذهب فقال: عشرون ديناراً. يريد بالدنانير التي كانت في الزمن الأول. وورد التقدير فوزن الدينار المذكور اثنتان وسبعون حبّة شعير وخُمس حبّة. وقال العزفي قال ابن حزم: وزن الدرهم الشرعي سبعة وخمسون حبة وستة أعشار وعشر العشر. ووزن الدينار اثنتان وثمانون حبّة. قال: وهو خلاف الإجماع، واتّبعه على ذلك عبد الحق وابن شاس وابن الحاجب وهو وهم. ومعرفة نصاب كل درهم أو دينار غير هذه يرجع إليها بالضرب والقسم فتُضْرب عدد حبات الدرهم أو الدينار في عدد النصاب والخارج تقسمه على ما تحصّل من قدر عدد حبات درهم زمانك أو ديناره، والخارج النصاب في ذلك الوقت.

فوَزْن الدرهم التونسي المسمى بالجديد على اختبار بعض محققي المقادير بتونس عام ستة وثمانين وستمائة [686 هـ/ 1287 م] ست وعشرون حبةً شعيراً وسطاً مقطوف الذنب.

قال شيخنا الإمام: واختبرتُه أنا عام ستين وسبعمئة [760 هـ/ 1359 م] فوجدتُه أربعاً وعشرين حبة. واختبر الدينار المذكور في تاريخه المذكور فوجده ثمانين حبة. وعلى ما اختبره شيخنا في زمنه المذكور فوجده ثلاثاً وثمانين حبة.

فإذا قسم الخارج من ضرب عدد حبات الدرهم الشرعي في نصابه، وذلك ثمانون وعشرة آلاف على حبات الدرهم التونسي، يخرج على الأول ثلاثمائة درهم وتسعة وثمانون درهماً، وتسعة أخرى من ثلاثة عشر جزءاً من درهم. وعلى ما اختبره شيخنا أربعمائة درهم وعشرون درهماً.

وأما نصاب الذهب فيقسم ما خرج من ضرب حبات الدينار الشرعي في نصابه على حبات دينار الوقت والخارج من الضرب ألف وأربعمائة وأربعون، فخرج في القسمة على الأول ثمانية عشر وعلى ما اختبره شيخنا سبعة عشر وتسعة وعشرون جزءاً من ثلاثة وثمانين جزءاً. فإذا نقص عدد النصاب أو وزن آحاده وكثر ولم تجز كوازنه فلا خلاف في عدم وجوبه. وإن جازت كالوازنة، فثالثها إن كثُر النقص وفي كون اليسير ولم تجز كوازنة فالكثير قولان، واليسير ما اتفقتْ عليه الموازين. وأما لو اختلفت فلا أثر للنقص.

ومنهم مَن خرّجه على اجتماع موجب ومُسْقط والمعتبر الخالص من النقدين، فإن كان رَدِيّاً وهو [150 أ] من المعدن ولا يزول بالتصفية فهي كالعدم، وإن كانت تنقص بالتصفية. الباجي: لا نص فيه وأرى إن قل وجرى كالخالصة فهو كالخالصة، وإلاّ اعتُبرالخالص فقط. وأما إن أضيف إليه شيء فقال الباجي: إن كان من ضرورة الضرب فكالخالص كدانق من عشرة، وإن كثر فالمقصود الخالص. وللباجي عن ابن الفخار: إن كان ما غُش به أقله فكالخالص جميعه. فقال المازري: إن قيّده بجوازها كالخالصة فهو جارٍ على نقص الوزن وإلا فهو خلاف المذهب. وقال اللخمي: المعتبر خالصه وقيمة نحاسِهِ. وقال ابن يونس: في تقويم نحاسه حين زكاته إن كان مديراً قولان. وما نقل ابن بشير: إن كان ما غشّ به أكثره تبعه خالصُه، لم يعرفه شيخنا الإمام.

ولا يكمل نقص بجودة، ابن بشير: ولا بسكة اتفاقاً. اللخمي المعتبر في المغشوش خالصه. ويختلف تقويم سكته، وتقويمها أحسن. ونقل الشافعي عن مالك تزكية مائة وخمسين تساوي مائتين فقراضة. ابن بشير: فظن النقص في المقدار والجواز في الصفة. وهذا باطل قطعاً.

قلت: وظاهر نقل ابن رشد القولين في العبادية والشرقية يقتضي عموم الخلاف فيها، ولو كثر النقص أو كان من ضروريات الضرب. والمذهب ما قدمناه، والله أعلم.

وأما قول السيوري بما مضى له أحد عشر شهراً من المبلغ فلا زكاة حتى يبيع، معناه أنه اشتراه محتكراً ولو كان مديراً لقوّمه بمرور الحول عليه ووقت وجوب الزكاة عليه. ولو اشتراه للقنية لسقطت زكاته.

وسئل أبو محمد عن الذي يجهز الأمتعة إلى مثل بادية مكة ومصر وهو يُدير فأتاه شهره الذي يقوّم فيه، أيُقَوّم ما حضر معه من ماله فقط، أو هذا وما غاب عنه من ماله؟.

فقال: يقوّم هذا وإن صحّ عنده سلامة ما بعث به وأنه وصل إلى الموضع الذي بعث به إليه ونضّ ثلثه فعليه زكاته، ويكون حوْله يوم نضوضه إلا أن تكون بضائع كثيرة ويجهزها شيئاً بعد شيء ويقوم منها عليه شيئاً من بعد شيء، ومنها ما يتعجل بيعه ويتأخّر عليه حينئذ عند الحول تقويم ما حضر منها وزكاته. وينظر في ما غاب عنه، فإذا عرف سلامته ووصوله إلى قرار وأمن نظر إلى قيمته يوم تم حوله هذا فأخرج زكاة ذلك. بِيعَ بقدر ذلك أو تأخر بيعه فهو سواء. إلاّ أن يكسد ذلك عليه فيدخل في حولين فقد اختلف فيه. فابن القاسم يحمله على الإدارة المتقدمة وسحنون يخرجه منها.

هذا معنى قول مالك في المدونة في الذين يجهّزون الأمتعة إلى البلدان إنما يريد به الذي تكثر عليه التجارات. فأما الذي له المال والمالان يجهزهما ففي مختصر ابن عبد الحكم لا زكاة عليه حتى ينضّ ولا يكون كالمدير حتى يكون ما ذكرنا.

وسئل المازري عن حلي الصبيان هل تسقط الزكاة فيه وفي جواز التحلية لهم؟.

فأجاب: قد أوعبنا الكلام في زكاة الحلي في شرح التلقين. وذكر اختلاف

الناس فيه وسبب اختلافهم، فليُنظر فيه. وقد أشار ابن شعبان إلى وجوب الزكاة في حلي الصبيان بناء على أنه ممنوع في حقهم كالكبار، وإن لم يكونوا مخاطبين فأولياؤهم مخاطبون كما خوطبوا بتمرينهم بالصلاة.

وعن بعض شيوخنا: إنه خلاف المدونة من قوله في كتاب الحج [١٥٠ ب] لا بأس أن يُحْرموا وعليهم الأسورة. وإذا أبيح لباسه لهم سقطت زكاته، وكشف في ما يؤخذ من الشرح المذكور.

قلت: بعض شيوخه هو اللخمي وفيه يكره حلي الذهب. وتعَقَّبه التونسي بما وجَّه به قول ابن شعبان. وفيه: إن وليّه يجنّبُه ذلك كما يجنبه شرب الخمر وعمل المفاسد. وبعضهم قال: إنّما اشتغل في المدونة بحكم الإحرام لا إباحة اللباس. ولو سئل عنه أمكن أن يمنعه كما قال ابن شعبان. وعادته إذا اشتغل بباب فلا يلتفت لغيره فلا يؤخذ منه.

وفي أحكام ابن الحاج في كَرْم محبّس على قريتين نائيتيْن يجب في عصره الزكاة كالحبس على قوم غير معيّنين.

قلت: تقدم حكم الثمرة المحبسة. فإن كان المحبس عيناً أو حيواناً للانتفاع به فكالأول. ونسل الحيوان إن كان كأصله فكأصله، وإن كان يفرق فبطُرَرِ التونسي عن ابن القاسم: إن كان على مجهول فكأصله، وعلى معيّنين إن بلغ حظ كل واحد منهم نصاباً زكّى لحولٍ من يوم الولادة، وإن لم يقبض. اللخمي: إن كان على معيّن فلا زكاة فيه إلاّ على مستحقه لحولٍ من يوم أخذه نصاباً، وعلى مجهول لا زكاة عند ابن القاسم. ابن رشد: فسّرها كثمر النبات، ولو وقف الحيوان ليفرق فحال حوله ففيه زكاة. ثالثها: إن كان على معيّن وهو قول أشهب وظاهر المدونة فعلى أنها تزكّى، فإن كانت على مجهول اعتُبر عدد النصاب خاصة واعتبر في المعيّنين النصاب لكل واحد. ابن رشد: ونسل ما وُقِفَ ليفرق إن سُكِتَ عنه كأصله، وإن كان ليفرق على غير مَن يفرق عليه أصله فكنَسْل ما وقف للانتفاع بغلته.

والعين الموقوفة ليفرق في زكاتها على ملك ربها. . .[1] ثالثها إن كانت على معينين زُكيت عليهم، فيعتَبر بلوغ حظ كل منهم النصاب. ومذهب المدونة أن لا زكاة.

وفي ما حبّس على المساجد. التونسي: ينبغي زكاتها على ملك ربها فتضاف لما عنده. اللخمي: تزكّى على ملك ربها للعمل. وقال مكحول: لا زكاة فيها. وهو القياس لأن الميت لا يملك والمسجد لا زكاة عليه، وتقدم قول أبي حفص: الزكاة مطلقاً ولو كان لجماعة.

في أحكام ابن الحاج: حبوب الزكاة التي تجب فيها الزكاة في الموطإ عشرة: القمح والشعير والسُّلْت والذرّة والدُّخْن والأرز والعدس والجلبّان واللوبيا والجلجلان. وزاد في المدونة: الفول والحمص. وفي سماع أصبغ: الاشقالية. وفي سماع عيسى: الترمس من القطنية. وفي سماع ابن القاسم: حبَّ القرطم. وفي رواية ابن وهب: الكرسنة وهي البسيلة كالفول ونحوه يزكى، ومثله في سماع أشهب. وعن بعض البغداديين: السمسم وحب الفجل. وهي سبع عشرة. ولأصبغ: يزكى زيت بزر الكتان.

قلت: حكى اللخمي في القطاني خلافاً وتعقّبه ابن بشير. وفي المبسوط لابن وهب ويحيى: لا زكاة في الكرسنة، وصوّبه ابن رشد لأنها علف.

وسئل أبو محمد عبد الوارث المؤدب: أنّ الزكاة تفتقر إلى نية عند الجمهور من فقهاء الأمصار سوى الأوزاعي، فإنه زعم أنها لا تفتقر إلى نية. وقد ردّ الجميع هذا القول عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2] ولقوله عليه الصلاة والسلام: (إنما الأعمال بالنيات). ابن القصار: وأما وليّ اليتيم فِنيَتُه تقوم مقام نيّة اليتيم في إخراجها وإن أخرجها الإمام قهراً فلا يحتاج لِنية وفعله يقوم مقامها لأنه يأخذ الواجب [151 أ] من المأخوذ منه مع علمه بالوجوب عليه.

---

(1) كذا وردت الجملة بالأصول، والكلمة غير مقروءة بها.

(2) القرآن: البيّنة 5.

ورأيت بعض أصحابنا ذكر أنّ الزكاة لا تفتقر في صحتها لنيّة ولم أجد لمالك أيضاً في ذلك، والصحيح ما ذكرته. وزاد في تبصرة ابن محرز: ثم رأيت لمالك ما يدل على هذا وهو قوله في من كان عليه رقَبَتان من ظِهار أو غيره فأعتق رقبة عن إحداهما بعينها ثم أعتق الأخرى عن الأولى وظن أنها التي بقيت عليه، أنها لا تجزيه. فإذا كانت النية هنا احتيج إليها لتميز بين الكفّارتين، وهما فرضان، فهي إلى التمييز بين الفرض والنفل أولى. كما أن النيّة تميّز بين الظهر والعصر، وهما فرضان، وتميز بين الفرض والنفل، فكذلك الزكاة.

وسئل الصائغ عمن له زرع في سانية تشرب بالدّلو فوجد فيها نصاباً فأخرج منه عشراً جهلاً أنه يلزمه نصف العشر، ثم وجد زرعاً يخرج منه العشر فهل يحاسب بقدر ما زاد من الأول جهلاً أم لا؟.

فأجاب: يخرج العشر من هذا الآخر كاملاً ولا يجتزي بالأول.

قلت: إن وجد ذلك في أيدي الفقراء أخذه. كما إذا دفع الكفارة أو الزكاة لمن لا يستحقها، من عبد أو غني، وإن مات فلا تُسترجع لما تقدم. وكمسألة من عوّض من صدقته ظناً أن ذلك يلزمه. وفي هذا الأصل اختلاف في مسألة من صالَحَ من دم الخطإ وظن أن ذلك يلزمه إلى غير ذلك.

وسئل اللخمي عمّن باع زيتونه أو غلة نخله فأخرج العشر من الثمن، هل يجزيه ذلك أم لا؟ وإنما لم يستثن عشر المساكين في البيع لكون المشترين لا يؤمَنون على ذلك. وما ترى في من أخرج عشر الثمن وقد باعه بسراً هل يُجزيه؟ لأنه لا يصير تمراً إلاّ بعد الجذّ وتعليقه في السقف الشهر والشهرين، وحينئذ ييبس وتأخيره هكذا يضر بالفقراء.

فأجاب: إذا كان استثناء جزء المساكين يؤدي إلى دخول الضرر والنقص فيجوز بيعه، وهو أفضل لهم. وتقدم الجواب أن إخراجه بسْراً جائز لأن الغالب من ثمار قفصة أنها تُجذّ بسْراً ثم تصير تمراً، فليس في بقائها عنده منفعة، والذي يأخذه أقدر عليه، إن شاء للمنفعة به وإن شاء أبقاه تمراً.

وأجاب الصائغ: يترك إلى أن يصير تمراً وييبس.

وأجاب عن مسألة البيع وعدم استثناء العشر لأن المشترين غير مأمونين فإنه يخرج من الثمن.

وسئل عمن له قريبة فقيرة لا تقدر على التسوّل ولا على التصرف هل يخصّها بماله، قدّر من زكاتها أم لا؟.

فأجاب: يعطيها على قدر الاجتهاد وهو في تفرقة زكاته كالوكيل، فعليه الاجتهاد.

وسئل اللخمي عمّن له رأس مال يتّجر فيه وغالب تصرُّفه في مُداينة الناس أكثر من الحكرة بماله من سلعه، وغالب سلعته طول إقامتها أو إعطاؤها ديناً واقتضاء ديونه متقطع يأخذ من هذا ثلث ما عليه ومن الآخر ربع ما عليه إلى غير ذلك. وربما دخل حول على حوْلٍ هذا دأبه لقلة نصاب الناس فلا تنضبط له الأحوال. فِيمَ يؤدي زكاته؟.

فأجاب: إذا لم يمكنه تحصيل حول كامل على خدمة، وأكثر حالاته على ما وصفته، فحكمه حكم الدّين يقوم عنده ويزكي ويجعل لنفسه شهراً يستمر بالزكاة عنده.

قلت: هذا هو قول الفقهاء إذا اختلطت عليه أحوال الاقتضاءات، أضيف الآخر منها إلى الأول إذا كانت للحكرة. وأما الإدارة فيجعل [151 ب] لنفسه شهراً من السنة ويقوّم هل أول السنة الثانية أو وسطها أو يُخيّر.

وسئل ابن أبي زيد عمن عليه زكاة كثيرة هل يعطيها لواحد بعينه؟ وهل حدّ مالك أو أحد من أصحابه كم أكثر ما يعطى الفقير؟ وهل يعطيها لواحد وفي البلد ومن هو مثله أو أحوج منه.

فأجاب: إذا كثرت الزكاة فرق ذلك بالاجتهاد وآثرَ المستور والمتعفّف ومَن لا يسأل وذا العيال. وإذا كثُر المال كان أقوى في كثرة مَن يُعطى. وأكثر ما قال أصحاب مالك أنه لا يعطي نصاباً لكن أقلّ منه يعني أقلّ من مائتي درهم

وأقلّ من عشرين ديناراً. واستحب بعضهم إعطاء أربعين درهماً، وذو العيال والمال كثير يُعطي نحو المائة درهم وهو استحسان واجتهاد. ولو أعطى أكثر من هذا وثَمَّ أحْوج منه فقد أخطأ وأجزأ.

قلت: في تبصرة ابن محرز عن ابن القصار: مَن كان معه ما يقوم به لأدنى عيشه، لم يجز له أن يسأل وإن لم يكن له شيء فالمسألة حلال. ويجوز أن يعطي في دفعة واحدة ما يقوم بعيشه إلى آخر عمره.

ابن محرز: والأصل فيه حديث: (من سأل وله أوقية فقد سأل إلحافاً) فمنع من كان له أوقية من السؤال، ولعلها لا تكون غنًى لمثله. وأما إعطاؤه من الزكاة فإنّها تجب لكل فقير ولا تحل للأغنياء. فمن كان غنياً متكفياً لم يجز أن يُعطى منها.

والغِنى في الناس مختلف فمنهم من يغنيه القليل لقلة عياله وخفّة مؤونته، ومنهم من لا يغنيه إلاّ الكثير لكثرة عياله وشدة مؤونته، فهذا مما يُجتهد فيه.

وأمّا إعطاء الفقير ما يُغنيه أو يزيد على غناه، فإن ذلك سائغ لأنه في حال ما أخذ كان فقيراً والصدقة مباحة للفقير ولم يؤخذ علينا فيها حد معلوم.

قلت: ورواه علي وابن نافع، وعن المغيرة يمنع صالح الحال ولا يمنع سيّئه. وعن ابن حبيب: لا بأس أن يُعطى المتعفف من دينار إلى خمسة. اللخمي: اختُلف في إعطاء نصاب، والصواب أن يعطى قدر كفايته إلى وقت خروجها. وفي الجلاب: أجاز مالك إعطاء ما يغنيه فما فوقه. ومنع عبد الملك والمغيرة النصاب وخرّجه ابن بشير على منع إعطائه وجوازه إذا كان له نصاب. وتعقّبه شيخنا الفقيه الإمام فانظره. وظاهر نقل الجلاب كما تقدم لابن محرز بل ما حكى ابن محرز أسهل أو أيسر.

اللخمي: ولا يعطى مَن أتلف ماله إلاّ أن يتوب أو يُخاف عليه.

وسئل السيوري في من وجبت عليه الزكاة وفي بلده الفقراء لا تحفّظ لهم في دينهم، وفي بُعْدٍ قوم لهم تحفّظ في دينهم. قال: الحاضرون يعْطَوْن أحبّ

إلـيّ. فإن أخرج للآخرين شيئاً ووصل إليهم أجزأه إن شاء الله. وكذا إن دفع إلى وكيل الحاضر.

وسئل أيضاً عمن له أقارب فقراء هل يعطيهم من زكاة ماله؟ وهل يفضّلهم على غيرهم إن أحب إعطاءهم؟ وكيف يحسب ما وجد من الطعام؟ هل المعتبر ما وصل لداره؟ أو هذا مع ما خرج منه لمن يتولّى سقْيه وحصاده ودرسه وذرْيَه؟ ومنهم من يستأجر من يسقي له الزرع غير معلوم عشر أو ثمن، فهل يُخرج عن هذا الجزء أو لا؟.

فأجاب: أمّا تفضيلهم على غيرهم فلا، إلاّ أن يخصص لشدة فقرٍ أو دين أو يعطيهم كغيرهم إذا سلم من أن يعطيهم لدفع مذمة الناس عن نفسه. وكل ما خرج بعد الطيب للحصاد والدراس والإجارة فبحَسبِه. وإن دفعه مساقاة على القول بتسويقها [152 أ] في الزرع فحكمه حكم المساقاة وهو بيّن.

وسئل أبو بكر بن عبد الرحمن عن شريكين لهما عروض ودنانير وبضائع، ووَقْت خروج زكاتهما مختلف، فإذا نضّتْ دراهم في حصة أحدهما هل يخرجها؟ وهل يلزمهما إذا باعا شيئاً إخراج زكاته؟ وهل يزكى مالهما من مال غائب؟ وكيف لو نضّ بعد الحول شهراً أو شهرين أو من يوم ابتداء السنة؟.

فأجاب: على كل واحد منهما أن يزكي عند حلول أجله. فإذا كانا ممن يدير لزم كلاً منهما زكاته عند حلول أجله، ويُقَوّم عروضه ويزكي دينه. وإن كان على مليّ. ولو كانا غير مديرين لم يقوّما عروضهما وزكّى كل واحد ما نضّ له إن كان عنده حلول أجله وفيه ما تجب فيه الزكاة، وما غاب عنهما من مال لا يعلمان ما هو، ولا هل هو سالم أم لا؟ فلا زكاة حتى يقوّم عليهما أو يقوّم عليه فيزكيانه. وما لهما من عرض فباعاه بعد الحلول شهراً أو أقل أو أكثر زكياه عند قبض ثمنه وحوله من حينئذ إذا كانا محتكرين وكذا كل عرض أو شيء منهما فزكاته من يوم قبض الثمن وحلوله من حينئذ[1]. فإن اختلط عليهما ضُم الآخر إلى ما قبله.

---

(1) جملتان سقطتا من ب.

وسئل عياض عمن يأكل بدينه.

فأجاب: هو كأحد العاصين لا سيما إن كان يُظهر خلاف ما يُبطن كالمرائي بالصلاح والفقر، وليس منهم ليأكل بذلك ما لا يحل، فهو من الآكلين السُّحت.

وسئل بعض الإفريقيين عمن طلبه سائل فوعد لوقت كيل الناس فلم يأت في ذلك الوقت فأعطاه لآخر ثم جاء فطلب.

فأجاب: لا يلزمه شيء إذ لا يصح إلا بالقبض، وهو وعده، ولم يُدخله في شيء.

وسئل عن مستغرَق الذمة يعطي حائطه بعد الخرص للمساكين عن تباعاته وليست لمعيّنين، ونوى دخول الزكاة في ذلك، ولم يكيّله وربما كانت التباعات عيناً أو عروضاً.

فأجاب: تجزئه الزكاة لأنها قد حضرت بعد وتجزيه عما في ذمته من الدنانير.

أبو حفص: إذا حبَّس جماعة على مسجد حوائط، كل إنسان حبس نخلاً، فإنه يُحسب جملة ذلك للمسجد ويُنظر فإن خرج من الجميع خمسة أوسُق زكاه عن المسجد. وإنما كانت الحوائط المحبسة تزكى لأن الزكاة تُصرف إلى السبيل والصدقة والرقاب فلا يجوز أن نتركها نحن لأجل أن التمر للمساكين لأن الساعي ينظر فيها بالاجتهاد، فقد يكون اجتهاده في صرفها لغير الفقراء.

وسئل عنها أبو عمران في التعاليق فقيل له عن رجال جماعة حبّسوا على مسجد أو على حصن، حبّسوا نخلاً وزيتوناً، حبّس كل واحد منهم حُبُساً على حدته، وفي جميع ما حبّسوا ما تجب فيه الزكاة أو يكون في بعضها ما تجب فيه الزكاة. فلا يزكى إلاّ ما تجب فيه الزكاة خاصة لأن المسجد لا يجيء مالكاً فيجتمع عليه ما حُبّس عليه، إنما يزكّى كما ذكرنا.

قلت: هذا هو الجاري على أصل المذهب في أن الحُبُس إنما يتنقل على

ملك المحبّس، وإذا مات يجيء بالذكر. وقول أبي حفص مراعاة لهذا لكنه أخذ بالاحتياط. وانظر زكاة الحوائط المحبّسة في المقدّمات.

وسألتُ شيخنا الإمام عمن يأخذ منه السلطان زكاة ماله وهو أقل من نصاب، وعند الرجل المذكور ما يُكمّل به النصاب هل يجزيه أخذ السلطان إياها أم لا؟ وكيف إن كان ما يأخذ باسم الزكاة هي أكثر من الواجب [152 ب]، فهل يجزي الزائد على ما بيده أم لا؟.

فقال: إنه يُجزي ما قابل المأخوذ منه خاصة ولا يُعتدّ بما زاد ويزكي عما في يده وإن فيه لمغزى.

قلت: تقدم أن ما يؤخذ بغير لفظ الزكاة فلا يُجزي كسائر الفوائد ونحوها. وكذا ما ذكر الشيخ وهو يجري على افتقار الزكاة لنيّة تخصها أم لا؟ وتقدم الإكراه على إخراجها هل هو من باب إخراج الزكاة بغير نيّة أم لا؟ وهذا من هذا النمط بل الجواز هنا أقوى لأن المقصود نيّة المخرج.

وفي النوادر عن المختصر: لا زكاة في الحلبة، وتقدم الخلاف في الزيتون والجلجلان بالمغرب. وعن مطرف: لا زكاة في الإشقالية وهو حَبّ مستطيل معروف. الباجي: هي العدس. اللخمي قيّد: لا زكاة في حب الفجل. أبو عمران: وهو المأثور، وعطف عليه الجلاب حب الفجل وعن بعضهم هو الجلبان الأصفر المعبّر عنه بالبرسيم. وألحق اللخمي بحب الفجل حب السلجم بمصر والجزر بخراسان.

ومن ثمر الشجر التمر والعنب، وفي غيرها التين فقط. وروى محمد وابن عبدوس: لا زكاة في ما أُخِذ من شجر الجبال. فإن بقي ما حوله من الشعير فجمعه ثم انقطع عنه فلا زكاة، وإن أحياه للمستقبل زكاه.

قلت: واختلفت اختيارات شيخنا الإمام عن زيتون الساحل ونحوه من زيتون إفريقية المستنبَت فقال مرة: هو كزيتون الشعْراء، واختار مرة زكاة ما أُخذ منه مطلقاً لأنه بجهل أربابه صار كأنه لبيت المال الموقوف. وقال مرة: إن أخَذَ نصاباً زكّى وإلاّ فلا. وقال مرة: إن أخذه من رسم واحد محدود زكّاه، وإن

أخذه من فدادين فلا. وهذا الخلاف منه يقتضي أنه لم يثبتْ له أصل عنده يرجع إليه.

والصواب أحد وجهين: إمّا أنه كالشعراء الخلاء، لا سيما على مذهب من يقوله إنه يجوز إحياؤه. وإن كان أصله مملوكاً أو يزكى قليل ما يأخذ وكثيره. لأن أصله لبيت المال كما لو حبِّس على فقراء غير معينين. والمعروف لا زكاة في العسل وأوجبها ابن وهب فيه. حكاه ابن حارث عنه.

في أحكام ابن الحاج الطبري: أجمع أهل العلم على أنّ زكاة الفطر فُرضتْ، ثمّ اختلفوا في نسخها. النحاس: فما ثبتَ بالإجماع[1] والأحاديث الصحيحة فلا يجوز العدول عن ذلك إلاّ بإجماع أو أحاديث صحيحة كذلك. ولم يثبت شيء من ذلك. وصح عن الصحابة والتابعين إيجابها.

قلت: نقل ابن رشد عن بعض أصحابنا أنها سنّة ونقله ابن عبد البر عن بعض أصحاب مالك وضعّفه. وقول الشيخ أبي محمد: سنّة فرضها رسول الله ﷺ فيه تمريض. ابن العربي: في فرضها روايتان.

اللخمي: في وقت الوجوب أربعة أقوال: هل هو غروب شمس ليلة الفطر أو فجرها أو طلوع الشمس أو من وقت الزوال لليلة الفطر إلى غروب شمس يومه؟ انظرها في تبصرته.

وفي أحكامه أيضاً يستحب تفريق الزكاة قبل الغدو إلى المصلى.

قلت: في المدونة وبعده واسع، فجعلهما اللخمي قولين، هل التأخير فعل جائز أو مكروه؟ بناء على أن نقيض المستحبّ مكروه. واعترضه ابن بشير فيُنظر في تأليفه.

وسئل اللخمي: تجزي زكاة الفطر قبل الحلول بيومين ليستعدّ بها [153 أ] الفقراء ليوم الفطر؟ وكيف إن تراخى عن إخراجها بعد الفطر بيومين أو ثلاثة وهو واجد؟ هل يأثم في ذلك؟ وفي من وجبت عليه زكاة من طعام

(1) جملتان سقطتا من أ.

فأخّـر إخراجه مدة الشهرين والثلاثة هل يأثم في ذلك؟.

فأجاب: إخراج زكاة الفطر قبل الفطر بيومين مختلَف فيها هل يجزي أم لا؟ وإذا كان الأمر فيها على ما ذكرت أنهم يستعدون بها ليوم الفطر رأيت أن تُجزي. وتأخيرها عن يوم الفطر غير جائز إذا كان واجداً. وإذا أخّر زكاة الحبّ والتمر هذه المدة مع وجود من يستحقها كان مأثوماً.

قلت: أما تقديم زكاة الفطر قليلاً ففي المدونة لا بأس به وفيه خلاف، وكثير النصوص أنه لا يجوز. وكان شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ يجيز تقديمها أول رمضان. ويُفتي لأهل البلاد إذا أخذها منهم العمّال أول الشهر قيمة أنها تجزي، فخالف في الأمرين جميعاً للضرورة إلى ذلك. بل نقل بعضهم عنه أنه كلما أخرجها ولو قبل الشهر أنه يجزيه. والأول هو الذي علمته منه وهو يجري على مسألة ما لم يجب وجرى سبب وجوبه.

ومن مسائل في تقديم الزكاة قبل الحول والكفارة قبل الحنث وغير ذلك ذكره القرافي وغيره. وقد تقدمت مسألة تقديم الزكاة قبل الحول وأنه اضطربت فتواه فيها ابتداء. وأما تأخيرها بعد الحول بشهر فلغير ضرورة لا يجوز.

وسئل سحنون عن نحو ذلك فقال: قال عليه الصلاة والسلام: (مطْل الغني ظلم). وأمّا تأخيرها لأن العمال لها يطلبونها ففي الحب والماشية ينتظرون مع عدل العمال وكذا العين إذا قلنا إنها للعمال وإنه لا يسع أحداً تفريقها. وعلى من يقول: إنها تُدفع مع التأخير فاضطرب رأي شيخنا، فمرة جعله كالماشية ومرة قال: يخرجها ويخبرهم، فإن صدّقوه وإلاّ كانت مظلمة عليهم.

وأما إذا لم يكن المال عنده وهو ببلد آخر، ففي المدونة فيها القولان فينظر فيها.

وأما إذا أخّرها لأن موسمها لم يحضر مثل أن يؤخرها يوم عاشوراء لأن الفقراء يدورون يطلبونها ولا يصدّقون في ذلك ويُلحّون لمن يعطيهم، فهل يُجرون ذلك قياساً على مجيء الساعي.

فأجاب المازري عن هذا بأن قال: اعلمْ بأن هذا يراعى فيه هل يجد مستحقاً لها في حين حلولها أم لا؟ فالأول لا يحل تأخيرها مع شدة الحاجة لمن يستحقها. وأما الثاني فلا يحل صرفها حتى يجد مستحقّها ـ وإن بَعُدَ ـ لكن ليست له حاجة شديدة ويعلم أن ثمَّ من هو خير وأوْلى فإنه يُندب إلى إعطائها لهم إذا كان تأخيراً قليلاً.

وأمّا إذا كان تأخيرها كثيراً فاختلف في ذلك فقيل: لا ينقلها عن أهل مكانها. وقيل: تُنقل إذا كان ذلك أشدّ حاجة وأدين. وهذا يرجع إلى الاجتهاد. واختار شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ إن كان يوم عاشوراء قريباً من حلول حول الزكاة تأخّر إليه، وإن بعُدَ وجب التقديم. ومع شدّة الحال يجب التقديم مطلقاً. وعن المغيرة لا يُجريها على أيتام من يليها.

قلت: وكثيراً ما يفعل اليوم، يأخذها المرابطون ويجرونها على من يرد عليهم من الأضياف والأعراب وغيرهم من أبناء السبيل. وكان شيخنا أبو محمد الشبيبي يُنكر ذلك ويقول: لا يجوز ذلك ولا يُجزي لأنهم صونوا بذلك أموالهم ويؤخّرونها عن مستحقها فلم يخرجوها في محلّها [153 ب].

من كتاب الحج

وسئل ابن رشد عمن لم يحجّ من أهل الأندلس في هذا الوقت هل الحج أفضل له أو الجهاد؟ وكيف لو حجّ الفريضة؟.

فأجاب: فرض الحج ساقط في زماننا عن أهل الأندلس لعدم الاستطاعة وهي القدرة على الوصول مع الأمن على النفس والمال. وإذا سقط للعذر صار نفلاً مكروهاً للغرر، فبان أن الجهاد الذي صار لا تحصى فضائله أفضل. وهو أبْيَن من أن يسأل عنه.

وموضع السؤال: في من حج الفريضة والسّبُل مأمونة، هل الحج أفضل أو الجهاد؟ واختار الجهاد لما ورد فيه من الفضل العظيم. وأمّا من لم يحجّ وسبيله مأمونة فيتخرّج: هل الحج على الفور أو التراخي؟ وهذا ما لم يتعيّنْ فرض الجهاد. فإن تعيّنَ فهو أفضل من حجة الفريضة قولاً واحداً.

وأمّا غير أهل الأندلس كالعدوتيْن فإن خافوا على أنفسهم وأموالهم فهم كالأولين، وإن لم يخافوا فالجهاد عندي لهم أفضل من تعجيل الحج، إذ هو على التراخي على الصحيح مما تدل عليه مسائل المذهب. وهذا في غير من يقوم بفرض الجهاد.

وأمّا من قام بفرضه من أجناد المسلمين فالجهاد واجب عليهم إذ لا يجب تعجيل الحج منهم إلاّ من بلغ المعترك. وهو أن يغلب على ظن المكلّف الفوات بتأخيره. وقد حدّه قوله عليه الصلاة والسلام: (معترك أمتي ما بين الستين إلى السبعين).

وفي موضع آخر: أنه قيل له إن علماء زماننا يقولون فريضة الحج غير

واجبة على أهل الأندلس في هذا الوقت، لما حدث من ضروب الفساد وظهر من عموم الخوف.

فأجاب: الواجب اعتقاد أن أهل الأندلس كغيرهم في وجوب الحج لتناول عموم القرآن لهم. فكلما وجدوا السبيل في بَرٍّ أو بحر، بمشْيٍ أو ركوب، وجب عليهم الحج متى وُجدتْ الاستطاعة. فإن عُدم الزاد جرى في المسألة على عادته. فإن لم يوجد سبيل إلاّ ببذل مال يصونهم من اللصوص فإن لم يجحف ولا تفاحَشَ لزمهم فرض الحج.

وإن كانوا على العكس سقط فرض الحج حتى يجدوا.

وإنما سئل على أهل الأندلس لكونهم لا يصلون إلاّ بركوب البحر وهو مباح بالكتاب والأثر، ما لم يكن غررٌ في ركوبه من خوف عدوّ أو مسلم مفسد أو في غير إبّان ركوبه. ففرضه حينئذ ساقط في البر أو البحر لعدم الاستطاعة.

واختُلف إذا كان بالطريق ظالم يمنع الوصول إلى مكة إلاّ بمال يبذله له. فمنهم من قال: إن كان يجحف سقط، وإن لم يجحف وعُرف الظالم بالوفاء وعدم الغدر لم يسقط فرض الحج ووجب إعطاؤه ما سأل. ومنهم من قال: لا يلزم ذلك حتى يزول المانع ويذهب، وسواء كان المطلوب قليلاً أو كثيراً.

ووجهه أن آخذ المال على وجه الظلم لا يؤمَنُ نكْثُه وغدره، فيغرّ الإنسان بنفسه وهو ممنوع. والأول أولى إن سأل يسيراً وعُلم عدم غدره قياساً على عادم الماء يلزمه شراؤه إن كان كثيراً لا يُجحف به، وإن أجحف به لم يلزمه شراؤه. ولم يقع خلاف في ما يُعْطاه الحافظ من لصوص إذا قلّ. ووقع الخلاف في ما يُعْطاه الظالم لأنه لا يؤمن نكثه. والحافظ ليس بظالم في ما يأخذه إذ لم يكن مثلَهم. وإنما هو أجيرٌ فوجب أن يؤتمن.

فأمّا طلبك لأثرٍ يدلّ على سقوط الحج عن أهل الأندلس، فإن كنتَ تعنى أثراً في الأندلس بخصوصيته، فلا نصّ في كتاب ولا سنة يدل على سقوط [154 أ] الحج عن أهل الأندلس ولا عن أحد من المسلمين. وإن كنتَ تعني أثراً يدلّ على السقوط لما أحدث من تعاسر السبيل وظهور الفساد في البر

والبحر، فالكتاب والاتفاق مما يدل على سقوطه، والله أعلم.

وذكر عبد الحق عن بعض العلماء قال: شرط الاستطاعة وجود الماء عند كل مَنْهَل. قال: هو الصواب. قال شيخنا الفقيه الإمام: فمِنْ هذا لم يحجّ أكثر شيوخنا لكون الماء يتعذّر غالباً في بعض المناهل. وذكر اللخمي الخلاف إذا كان لا يستطيع الصلاة في سفر البحر إلاّ جالساً أو على ظهر أخيه. فخرّجه من الصلاة كذلك فعلى قول مالك: هو غير مستطيع، وعلى قول أشهب: يعيد في الوقت، هو مستطيع مثل سفر البحر والانتقال للتيمم فيه. اللخمي: ويتخرج البر الموصل من عامه على البحر المباح ركوبه الموصل لعام آخر على القول بالتراخي، ويتعين على الفور، وإن تساويا تساويا.

قلت: الظاهر رجحان البر لكونه أكثر نفقة ولم يوجّه ركوب البحر من حيث الجملة.

وفي فتاوى ابن قداح: من غلب على ظنّه أنه يَمِيد في البحر لم يجز له السفر فيه.

قلت: معناه يريد أنه يؤدي إلى ترك الصلاة أو سقوط بعض أركانها فيرجع الحكم إلى ما تقدم.

وسئل المازري عن سقوط فرض الحج في هذا الزمان.

فأجاب: هذا سؤال لا يخفى جوابه، ولا يمكن للمحصّل أن يُطلق القول فيه. ولكن الذي لا يخفى أن الحج متى وُجد السبيل ولم يخف على نفسه وماله أو أن يُفتَن في دينه أو أن يقع في منكرات أو إسقاط واجبات من صلوات أو غيره. فإنه لا يسقط وجوبه. فإن كان يخاف على نفسه الهلاك أو لا يصل إلى ذلك إلاّ ببذْل الكثير من ماله لظلَمة في الطريق، والغرامة تُجحف به وتضرّ به ضرراً شديداً، فإن الحج ساقط في هذا الحال على ما نصّ أصحابنا.

وإن كان أيضاً يقع في ترك الصلاة حتى تخرج أوقاتها أو يأتي ببدل منها في وقتها، ولم يوقِعْه في ذلك إلاّ السفر للحج. فإن هذا السفر لا يجوز، وقد

سقط عنه فرض الحج. وإن كان إنما يرى منكرات ويسمعها فهذا باب واسع ويُفتَقر فيه إلى معرفة عين المنكر ووجه التخلّص منه. والكلام عليه عموماً لا يحسن إذ لا يمكن التفصيل. هذا هو التحقيق في هذه المسألة.

وأفاض فيها الحاضرون وتنازعوا في ذلك وأكثروا القول والتنازع. فقائل بإسقاط الفرض وآخر بوجوبه وتوقّف آخرون. فإذا في أخريات الناس الواعظ ابن الطيب ـ رحمه الله ـ وكنّا ما أبصرناه فأدخل رأسه في الحلقة وخاطب اللخمي وقال: يا مولاي:

إن كان سفك دمي أقصى مرادكم فما غلتْ نظرة منكم لسفك دمي

فاستحسن اللخمي هذه النادرة من جهة طريق المتصوفة لا من طريق الفقه والضابط في هذا ما قدمناه.

قلت: وحكاية اللؤلؤي في مثل هذه الحكاية الذي ترك أربعة آلاف في وطابه ومشى إلى الحج. ذكرها الجوزي في المورد العذب مشهورة. وبالجملة إنّ من هانت عليه نفسه في طلب مرضاة الله تعالى وترك الدنيا وزخرفها وتخيّل ما يحصل له في حضرة الله وميدان الرحمة وإحسانه فلا يبالي على أيّ حالة جاء. ومن حصل له فوق ذوق يرى ذلك ويعرفه. فالله أسأل أن يرزقني من ذلك النصيب الوافي الذي تقرّ به أعيُننا ويتلذّذ به من طاعة الله تعالى وعظيم غفرانه بمنّه وكرمه آمين.

في أحكام ابن الحاج [154 ب] أفتى أبو عمران وابن عبد الرحمن بسقوط الحج عن أهل الأندلس منذ زمان فقال: خمسون[1] وقد وجداه في الطريق الغالب السلامة وكان في سنة تسع عشرة. ويذكر عن عبد الحق مثله وأفتى ابن حمدين في رجل قادر على الحج بجسمه وماله أنه إن كان من أهل الأندلس أو في نظر مجاور لها وهو قادر على الجهاد أنه آكد عليه من الحج، والنفقة فيه أفضل.

---

(1) كلمة غير مقروءة في أ و ب، وفي ج: خمسون.

قلت: يحتمل أن يكون هذا ممن حج كما قال ابن رشد أو لم يحج على القول إنه على التراخي واتسع وقته، كما ذكر أنه ظاهر روايات المذهب. وإن كان في الأخذ منها اعتراضات تُنظر في المطولات.

وسئل السيوري هل الحج اليوم على الفور ويجَرّح تاركه أم لا؟.

فأجاب: من قال إنه على الفور فهو مطلق في اليوم وقبله وبعده، فالبحر موجود والسفر فيه اليوم في علمي وغالب الحال ولو تعذّر فيه. وخروجه في البر يصل من موضع إلى موضع حتى يبلغ والغالب السلامة لزم ذلك على الفور ولو متى قدر على أحد الفصلين. وأما تجريحه إن تأخر فإن كان أداه اجتهاد إلى القول بالفور فتأخيره جرحة. وللمقلد له سعة في أخذه بأحد القولين. ولا يجرّح حتى يغلب على ظنه أنه إن تأخر فاته الحج.

قلت: قال سحنون: من تصل وفْرُهُ من عشرين سنة إلى ستين سنة ولم يحج لم تُجْزِ شهادته لقوله عليه الصلاة والسلام: (معترك المنايا ما بين الستين إلى السبعين) الحديث. وسئل في موضع آخر: هل الحج على الفور أو التراخي وما يستحسن منه؟.

فأجاب: اختلف قول مالك هل هو على الفور أو التراخي؟ وفي المدونة في جزاء الصيد ما يدل على التراخي، وهو الأرجح ما دام في رجاء على القدرة على الخروج بسبب المال والطريق والبدن. فإذا غلب على ظنه إن تأخّر لم يقدر على الخروج لزمه الخروج حينئذ إذا وجد سبيلاً، ولا يجوز التراخي عن ذلك.

وسئل اللخمي عمّن نفر من عرفة قبل الغروب هل يجزيه؟.

فأجاب بأنه قد قال به بعض الناس وفي المذهب ما يؤيده وهو الأصح عندي.

قلت: هو ما ذكره عن يحيى بن عمر عن قوم هربوا من عرفات قبل تمام وقوفهم لفتنة كَسَنَةِ العلوي، أجزأهم. وذكر مثله في النوادر عن سحنون وخرّجه اللخمي أيضاً من قول مطرف وابن الماجشون في المغمى عليه.

وأجاب الصائغ: هل صح عن الشافعي أنّ الوقوف بعرفة يجزي قبل الغروب والتأخر إليه مستحب؟ ومن وقف عشيّة يوم النحر هل يجزيه غلطاً أم لا؟.

فأجاب: الدفع بعد الغروب بعرفة يجزي بإجماع، فإن نفر قبل الغروب وبعد الزوال تم حجه عند الشافعي وأبي حنيفة. وعن الشافعي في وجوب الدّم عليه قولان، وروى فيه حديثاً عن النسائي وأبي داود. وفي كتاب ابن المواز ما ينظر إلى قولهما. وإذا وقف يوم النحر مجتهداً فقد أتى بما أمر به وعليه جماعة من أهل العلم، ولها تعلّق بأصول الفقه فيه اتساع وهو أصل الشافعي أن كل ما لا يؤمر به في القضاء لا يكون انقضاء الأجل، كالأكل ناسياً في رمضان وكالخطأ في وقوف عرفة. وفي هذا الحجاج نظر وما تقدم أظهر.

وسئل السيوري عمن وقف يوم النحر بعرفة في الفريضة غلطاً أو أغميَ الهلال هل يجزيه أم لا؟ وهل يستحسن في من شك في هلال ذي الحجة أن يقف يومين احتياطاً أم لا؟ كالشاك في رمضان. وهل يعمل بما غلب على ظنه؟.

فأجاب: إن أخطأ بما [155 أ] وفّق له قبل الوقت فلا أعلم خلافاً أنّ حجّه غير جائز. وإن أخطأ فوقف بعدها ففيه بين أصحابنا خلاف. ففي سماع يحيى من ابن القاسم في العتبية: يمضون على حجهم وينحرون بالغد ويتأخر عمل الحج كله يوماً.

وعن أبي محمد في النوادر والمختصر اختلف فيه قول سحنون وتلك المسألة أنّ ذلك في غيم، ولو كان الصحو وكانت رؤيتهم متأخرة دون غيرهم ويجزيهم ذلك. هذا الصحيح، وظاهر الروايات تدل على الخلاف.

وأجاب الأشيري عن ذلك فذكر ما تقدم في العتبية وزاد فيها: فإن وقفوا يوم التروية أعادوا الوقوف بعرفات. وذكر الخلاف المتقدم عن سحنون. وذكر أن ابن سحنون كانت حجته كذلك وأنّه اختار الأخرى فيه، لأن على أهل الموسم أن يقفوا بما ثبت عندهم من رؤية أو يكون ذو القعدة ثلاثين يوماً. قال:

ولم يوافقني أحد من علماء المشرق ولا مصر على رأيـي حتى وردت على سحنون فكان رأيه كرأيـي. وأمّا وقوف يومين احتياطاً فلا ينبغي عندي لأن الأهلّة مواقيت وأن غمّ شهر لم يغمّ ما قبله، ففيه الاجتهاد بما يجب في السنّة.

وسئل عن ذلك اللخمي وقيل له: في الترمذي عن ابن عباس: (لكل قوم رؤيتهم).

فأجاب: ما ذكرتَ من الحديث أخرجه البخاري ومعناه كما قلتم: (لكلّ قوم رؤيتهم)[1] والذي آخذ به فإنه يُنظر فإن كانوا لو اجتهدوا رأوه فإنّ عليهم القضاء، وإن كانوا لو اجتهدوا لم يروه لكون ذلك خفياً فلا قضاء. وهذا على مذهب من يرى أن السماء كُرِيَّة. وماسألتَ عنه هل هذه المواضع خط واحد فمالى به علم، يُعلَم ذلك من الكتب الموضوعة لذلك كإقليدس وغيره. غير أني رأيتُ لبعض من وضع الكلام على الأقاليم ذكر أنّ هذه المدن كلها يجمعها إقليم واحد وهو الإقليم الرابع. والصوم والحج في الحكم واحد يُنظر في الأقاليم والقرب والبعد. وما وقع لابن القاسم لا أعلم له وجهاً إلاّ ما وقع في هذا الحديث وأنهم لا يخاطبون إلا بما رواه. ومغيب الشمس مثل ذلك تقرب عند قوم دون غيرهم فيذهب إلى أن الأرض كوكبة.

وأما الوقوف بعرفة يوم النحر. فروي عن مالك مثل قول ابن القاسم وأحد قوليْ سحنون بعدم الإجزاء وهو الصحيح إذ لا يُقضَى الوقوف يوم النحر كما لا يقضَى في محرم ولا صفر. وأما إذا أشكل أوّل ذي الحجة فالذي يدل عليه الحديث والمذهب أن لا يوقف إلاّ يوم واحد خاصة يطرح يوم الشك ويُعتد بما سواه، إلا أن يكون غيْم فيحتاط عند ابن عمر وابن حنبل. وروي عن عائشة وأختها إجازة الصوم ولو في الصحو وهو ضعيف ومع الغيم له وجه.

وسئل بعض العلماء في من نسي صلاة أي أن صلاّها فاتَهُ الوقوف بعرفة.

فأجاب: اختلف هل يقدم الصلاة ولو فاته الوقوف أو يقدّم الوقوف ويؤخر الصلاة لبعد الوقت؟ وعن بعض شيوخنا: إن قلنا إن الحجّ على الفور

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

فيتوجّه فيه قولان الأوّل الوقوف أولى لمشقة السفر، والثاني يصلي ماشياً كالمسايف. لأن الوقتين قد تعيّنَا عليه وليس أحدهما من الآخر وقد فعل أكثر المقدور عليه. ومن قال: إن الحج على التراخي يعين فرض الصلاة لضيق وقتها واتساع وقت الحج. واستحسن بعض من لقيتُه بأنه متى بعدت داره فالحج أولى لمشقته وإذا قربت فالصلاة أولى لتعيين وقتها. وهذا الاختيار لوجهين: إما لأن الصلاة إذا فات وقتها فاختُلف فيها هل قضاؤها فوراً أو على [155 ب] التراخي، والثاني تغليب أخفّ الضررين. ومتى بَعُدت داره وعظمت مشقته، لما يترتب عليه من المشقة والنفقة مع قوة الخلاف في الحج أنه على الفور.

قلت: القياس أحد أمرَيْن إمّا الصلاة مسايفة مع إسقاط أحد أركان الصلاة أو تقديم الوقوف، وهو الأولى لقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا التقى ضرران أو اجتمع ضرران نُفِيَ الأصغر للأكبر) لا سيما في هذا الوقت وكثرة الخوف والفتن.

وسئل ابن أبي زيد عمن أراد الحج فمنعتْه والدته أو أذنتْ له وهي كارهة.

فأجاب: ينبغي مبادرته للفرض وليتلطّف في رضاها فإن لم ترْضَ فليخرج إن شاء الله وينبغي المبادرة بالفرض فإنّ التأخير لا يزيد إلاّ شرّاً ولا يأتي خيرٌ يُنتظر، وإنّما استحبّ مالك الإقامة إلى السنة الأخرى في منعه من أبويه.

قلت: ظاهر فتوى الشيخ أنه على الفور وهي رواية البغداديين، وظاهر نقل ابن محرز وابن رشد وابن العربي وغيرهم أنه على التراخي، وأخذه اللخمي من قول مالكٌ: لا تخرج له معتدّة وفاة. ومن رواية ابن نافع يؤخر عامين لإذن أبويه. وأخذه ابن رشد من سماع أشهب: لا يُعجل بتحنيث من حلف أن لا تخرج زوجته بخروجها له. ولعله يؤخر سنة.

ومن قول سحنون لا تسقط شهادته حتى يصل للسنتين. وضعف أخذه عن مسألة المعتدة لوجوبها فوراً إجماعاً وتقدمها. وضعّف ابن بشير أخذها من مسألة الأبوين لوجوب طاعتهما. وردّه شيخنا الإمام بقوله في المدونة: وإذا احتلم الغلام فله أن يذهب حيث شاء.

ومن سماع أشهب وابن نافع: يجوز سفر الابن البالغ بزوجته ولو إلى العراق ويترك أباه شيخاً كبيراً عاجزاً عن نزع الشوكة من رجله؟ فحملها ابن رشد على ظاهرها، وحملها ابن محرز على عدم الحكم على الابن إلاّ من باب البرّ، وهو بعيد.

وعلى القول بالفور إن أخره عاماً قادراً هل أن يأتي به بعد ذلك قضاء؟ وهو قول ابن القصار، أو أداء؟ وهو قول غيره.

وسئل عن قوله عليه الصلاة والسلام لصفية: (حجي واشترطي محلي حيث حبستني). فقال: ليس العمل عليه وإجماع الناس على خلافه في المحصَر بمرض. وأمّا حصْر العدو فابن الماجشون يقول: إذا صده العدو بعد إحرامه يتمّ حجه أينما حبسه. أبو محمد: ولو بقُلْشانة. قلتُ: فإنّ القرطبي غلط في ذلك إنْ لم يحرم، فقال: نعم إنما رأى ابن الماجشون ما ذكرت لك ولم ير له إذا أحرم إلاّ أنه يتم.

قلت: في المدونة من أحصر بِعَدُوّ أو فتنة في حج أو عمرة يتم ويتربّص بإرجاء كشف ذلك، فإذا يئس من أن يصل إلى البيت فليحلّ بموضعه حيث كان من البلاد في الحرم أو غيره ولا هدْي عليه.

وفيها أيضاً لا يكون محصَراً حتى يصير إن حل لم يدرك الحج في باقي أيامه. فمنهم من قال هذا وفات، ومنهم من قال هما قولان. نقله ابن يونس. وفي النوادر من رواية محمد: إن علم أنه يحصر فلا يُحرم، فإن أحرم فليس محصوراً. زاد اللخمي: فإن شك فمنعوه لم يحلّ، إلا أن يشترط الإحلال كما فعل ابن عمر. ابن بشير: وهذا خلاف ظاهر الروايات أنه يجوز مطلقاً إلا أن يلتزم العدم، فيقوى فيه ما حكى اللخمي، وتعقّبه شيخنا فانظره.

وهل يسقط القضاء إذا تحلل بعد ذلك؟ وهو قول ابن الماجشون وأبي مصعب وظاهر الموطإ، أو لا يسقط؟ وهو معروف قول مالك وابن القاسم والأكثر، المازري عن الداودي في [156 أ] النصيحة عن النعالي: يسقط فرض الحج عمن أراده وإن لم يحرم. وأظن أنه حكاه عن آخر من أصحابنا، وكان

بعض أصحابنا يستشنع هذا القول. عياض: ولم أجده فيها إلاّ لابن شعبان لا لتلميذه النعالي. قال شيخنا: لعل معنى سقوطه عند هذا القائل أنه حيث يغلب على الظن داوم الحصر زمن قدرته لا ثبوته وقتاً ما، وهذا كغالب الأزمنة بإفريقية. ولذا قلّ مَن حجّ من شيوخنا مع مشاهدة قُدْرتهم صحة ومالاً ومجاوزتهم سن الستين ولا يجب بتحلل المحرم دم. إلاّ أشهب واختاره ابن العربي.

وسئل اللخمي عمن أراد الحركة إلى الحج وطريق البرّ في هذا الوقت متعذّر، فأراد ركوب البحر فتخوّف أيضاً من ركوبه وقيل له: إن الغالب عليه الضرر والخوف من الروم والتغرير بما يُتّقى على المراكب وأنت معذور في ذلك. فهل يسوغ في مذهبك ركوب البحر على ما يُخشى منه؟ وهل يلزم الرجل في هذه الأوقات المبادرة بالحج أم التراخي لأحوال انقطاع الطرق؟ وهل هو مأثوم إن تراخى أو أدركه الموت قبل أن يحج وهو واجد لم يمنعه إلاّ خوف البر وركوب البحر على الضرر. وقد ذكر لنا عن بعض الشيوخ الفقهاء المتقدمين أنه رأى أنّ فرض الحج قد سقط. فبيِّنْ لنا مذهبك في ذلك.

فأجاب: الطريق اليوم من الإسكندرية إلى مكة على صفته لا يلزم معها فرض الحج، ولا يأثم من تأخر في هذه الأحوال.

وسئل أيضاً في من خرج حاجاً في طريق مخوفة على غرر ويغلب على ظنه أنه لا يسلم هل يكون ممن ألقى بيده إلى التَّهْلُكة؟ أو هو مأجور بسبب قصده إلى فريضة الحج والتقرب إلى الله تعالى بالتنفل بالحج؟ إن كان قد حج الفريضة. أم ليس بمأجور ولا مأثوم؟.

فأجاب: الحج مع هذه الصفة من الضرر ساقط وتحامله بعد ذلك لا يسلم فيه من الإثم.

قلت: هذا بيّنٌ على ما حكى ابن رشد أن من شرط تغيير المنكرات أن لا يخاف على نفسه. وأما على ما اختار عز الدين أنه جائز ولو خاف على نفسه لكن كثيراً ممّا رأيناه فعل ذلك وسلم يحمل الأمر على الغالب فكذلك يكون

هذا إذا صحت نيته. وهذا إذا كان يُعْلم أنه يؤدي فرائض الصلاة وتوابعها. وإذا كان يعْلَم من نفسه العجز عنها فقد تقدم للمازري أنه لا يحج.

وبهذا كان يفتي شيخنا الإمام الفقيه أبو محمد الشبيبي ـ رحمه الله ـ وقد جرّب الطريق يقول: الذي يقصد الحج في هذا الوقت إنما هي شهوة نفس، وهذا وصفه من جُلّ فعل العوام لا لقصد حقيقي للّه تعالى. فتراه من حين خروجه يرتكب من الآثام، من سَبِّ الغير وتَعَاطي الحرام وترك الصلوات والقذف والغيبة وعدم الوقوف عند حدود الله تعالى. وقد ينضاف إلى ذلك الجهل بأحكام كثيرة من مسائل الحج فترى حجته الغالب عليها أنه مأثوم فيها غير مأجور لاختلال كثير من أمر دينه بما ينبني عليها.

ولقد حكى له طالب من المغاربة بحضرتي أنه يقال: اختصم شياطين المشرق والمغرب أيّهم أكثر غواية؟ فقال شياطين المشرق لشياطين المغرب: نحن أشدّ منكم، لأنّا نحمل المرء على المعاصي [156 ب] وارتكاب المحظورات في مقامات الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فقال شياطين المغرب: نحن أشدّ منكم غواية لأنّا نجد الرجل في أهله وولده يؤدّي الفرائض من الصلاة والزكاة وغير ذلك وهو في راحة وملائكته معه كذلك من قلّة التباعات. فإذا قال القَوّال في التشوّق إلى أرض الحجاز ننخّسُه بالسكين ونحمله على الخروج فيخرج، فمن يوم خروجه نحمله على ترك الفرائض وارتكاب المحظورات من يوم خروجه إلى يوم دخوله إلى أهله، يخسر نفسه وماله ودينه في شرق الأرض وغربها. فسلّم له شيطان المشرق شدة الغواية.

قلت: ولا شك أني شاهدتُ في سفري للحج بعض هذا أو أكثر منه. فإذا كانت الحالة هذه فتحصيل فريضة تُضيع فرائض كثيرة لا يليق حتى يعتقد من نفسه أنه يحصل ما أمكنه من الفرائض، أو يكون في السفر كحالته في الحضر.

ومن هذا الذي أشار إليه اللخمي في ركوب البحر مسألة واقعة وهو أنه قد جرت العادة عندنا[1] اليوم السفر في البحر في مراكب النصارى يكرونها

---

(1) جملة سقطت من أ.

للمسلمين من إفريقية إلى الإسكندرية، وربما كانت الطائلة والاستيلاء للنصارى على المسلمين حتى يصلوا. وكذلك الركوب من الإسكندرية[1] إلى ناحية بلاد المغرب كذلك وربما عدَوْا في بعض الأوقات. فكان شيخنا الإمام الفقيه يحكي أنه كالتجارة إلى أرض الحرب وفيها ما ذكره للمتقدمين تشديد الكراهة، وهل هو جُرْحة أم لا؟.

قال: والصواب اليوم أنه خلاف في حال، فإن كان أمير تونس قوياً يخاف النصارى منه إذا غدروا أو أساؤوا العشرة فهو خفيف وإلاّ كان خطراً. وفي عرضة أخرى قال: والصواب أنه خطر. لكن رأيتُ بعض أهل الفضل والعلم يسافر معهم، ورآها ضرورة لتعذّر طريق البر أباحتْ له ذلك.

قلت: كان يُذكر عن القبّاب ـ أحد فقهاء فاس ـ وابن إدريس ـ أحد فقهاء بجاية ولكن اشتهر عنهم أنهم من أهل الدين والعلم. وعندي أنّ هذا من باب تقابل الضرريْن فيُنفى الأصغر للأكبر كما أشار إليه عليه الصلاة والسلام. فينظر ما يترتب من المفاسد في ركوبه وما يحصل من المنافع الأخروية أو الدنيوية. فكلما عظم المكروه اعتبر، ومتى قلّ انتفى.

ومن هذا ما سُئل عنه المازري وهو السفر إلى صقلية وبعض الناس يبعث إليه الدنانير الطرابلسية والمرابطية للأقوات فيدخل بها هناك ويزيد عليها صاحب السكة من عنده مثل ربع وزنها فضّة ليرجع مثل جائز سكّتهم. فإذا أخرجها لهم أخذ منها ثمن ما زاد، ثم إذا وصلوا بالقمح في المركب ربما تفاضل قمح المركب الواحد في الجودة على قدر الأشربة وتختلف قسمتهم فيه على قدر حضور الشركاء عند القبض وغيبة بعضهم، وربما قدّم بعضهم بعضاً اختياراً، وربما حضرهم عند الوصول خوف النوْء من البحر ومن المطر ومن تعذّر الحمّالين، فيقسم من حضر من الإشراك القبض لنفسه لسرعته والتخفيف، فتختلف قسمتهم أبداً في جودة القمح ورداءته وكثرة القبض وقلّته، حتى ربما قبض بعضهم نصيبه كله، وبعضهم بعض نصيبه، وبعضهم لم يقبض شيئاً. ثم

(1) جملتان سقطتا من أ.

يعتدلون في الحساب في آخر أمرهم في استيفاء حقوقهم. وهذا كله على الأسبال المبسوطة والأعذار الموصوفة [157 أ] هل يجوز ذلك لهم على القول إن القسمة تمييز حق وإنها لا تحمل في كل وجوهها محمل البيع؟.

فأجاب: ما سألتَ عنه من الدخول إلى صقلية بالدنانير المسكوكة لشراء الأقوات فيأخذها صاحب السكة فيزيد عليها وزناً من الفضة فإذا صارت مسكوكة أخذ منها بثمن ما زاد. هذا يُنظر فيه: أوّلاً هل يجوز السفر إلى صقلية أم لا؟ والذي تقدمتْ أجوبتي به أنه إذا كانت أحكام أهل الكفر على من يدخلها من المسلمين فإنّ السفر لا يجوز. وقد كان قديماً أمر السلطان بجمع أهل الفتوى عندنا وسألَنا عن السير إليها، ووقع في ذلك اضطراب لأجل ضرورة الناس إلى الأقوات. فقلت للجماعة المفتين ـ رحمهم الله ـ: الذي أراه أنّ السفر إليها إذا كانت أحكام الروم جارية على من يدخل إليها لا يجوز ولا عذر في الحاجة إلى القوت. ودليلنا قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ ﴾[1] فنبّه تعالى على أن حرمة المسجد الحرام يجب أن تُصان عن ابتذال الكفار ونجاستهم، وأن صفات هذه الحرمة لا ترخص في تركها الحاجة إليهم في حمل الطعام وجلْبه إلى مكة. وكذلك حرمة المسلم لا تُهتك بالحاجة إلى الطعام، فإن الله سبحانه يغنيه من فضله إن شاء.

فاستحسن ذلك الجماعة هذا الاستنباط، وسألني بعضهم هل وقفتَ عليه أو هو مما اخترعتَه؟ فأعلمتُه أني لم أقف عليه، فاستحسن ذلك وعجبَ منه. ثم لما رأيتُ ما كان حدث في أول المجلس من الاضطراب بعثتُ إلى شيخنا أجمعين عبد الحميد الصائغ ـ وكان قد انزوى وانقطع عن الفتوى لما هرم ـ فأتى جوابه بمثل ما أفتيتُ به وأن ذلك لا يجوز، واعتلّ بعلّة أخرى فقال: أما إذا سافرت إليهم وصار إليهم من قبَلنا أموال عظيمة تقوّوا بها على حرابة المسلمين وغزوا بلادهم. وكذا كان الأمر على أيامه أنهم يتقوون بما يصل إليهم من الأموال على أمور بضرّ المسلمين.

(1) القرآن: التوبة 28.

فهذا فصل من فصول سؤالك. وأما الفصل الثاني وهو ضرب السكة عندهم، فإنها إذا كان فيها الصلبان وما لا يجوز أن يُكتب فإنّ المسلم لا ينبغي له أن يعين على فعل ما لا يجوز ولا يدخل فيه. وأما إذا كان فيها ما لا يحرم أن يكتب وفيها اسم الله تعالى فذكَر في المدونة معاملتهم بالسكك الإسلامية أنها مكروهة لهذا المعنى، وهي صيانة أسماء الله تعالى عن ابتذالها في أيديهم. ولكن هذا الوجه الثاني فيه اختلاف.

وأما الفصل الثالث وهي زيادة الفضة لصاحب السكة فإنّ هذا فيه من الربا نوعان: أحدهما النساء وذلك أنّه إذا أخرج صاحب السكة فضّة وصيّرها ملكاً لدافع الذهب إليه وعلى ذكر دخل دافع الذهب معه، ثم لا يأخذ ثمنها ذهباً إلاّ بعد أيام، فإن هذا البيع ذهب بفضّة مؤخر وذلك لا يجوز، والنوع الثاني التفاضل وذلك أنه إذا دفع فضّةً وصيّرها ملكاً لدافع الذهب إليه ثم أعطاه دافع الذهب عنها ذهباً وفضة كان هذا أيضاً رباً لما يتضمّنه من التفاضل.

وما يشتمل عليه السؤال في الفصل الخامس وهو كون أهل البلد الطارئين [157 ب] على صقلية مجتمعين ويجمعون دنانيرهم يشترون بها قمحاً، وربما اختلف ما يشترون به في الجودة والرداءة، فإن هذا إن عقدوا الشركة في أصل المال واختلطوا فيه وهو عين ثم وقع شراء كل واحد منهم لما يشتريه على ملكه وملك أصحابه فإنّ هذا لا اعتراض فيه ولا تعقّبَ لأنّ كلّ واحد منهم يشتري ما اشتراه لنفسه بحكم ملكه وبحكم وكالة أصحابه فالجميع طيّبة ورديئة على ملك سائر الشركاء في أصل المال.

وأمّا إن كان لم يقع بينهم اشتراك في أصل المال وإنما اشترى كل واحد منهم على ملك نفسه وقعت المشاركة بالطعام فهذا منصوص في المدونة نصّاً لا يحتاج فيه إلى سؤال. وذكر الاختلاف في الاشتراك في الطعاميْن المختلفَيْ الأجناس أو الطعام المتفاضل في الجودة، فهذا يقسم إذا كان أصل الشركة على قدر أنصبائهم ولا يقال في هذا تمييز حق أو بيع في هذا الذي سألتَ عنه.

وأصل الشركة في المال إنما تُعتبر فيها المحاذرة من الوقوع في نَساء أو تفاضل. والله أعلم.

وسئل أبو محمد عبد الحميد الصائغ: كتبتُ إليه وقد خطر لي الحركة للحجاز وأردت ركوب البحر لتعذّر الطريق في البرّ، وقد بقيتُ في ذلك حيّران وأدركني منه خوف، فكيف ترى في ركوب البحر للحج على ما جاء فيه من الآثار؟.

فأجاب عن ذلك: نفعكم الله باعتقادكم وجعل ثوابكم الجنة، ولا خيّب لكم الرجاء، وأجاب لكم وفيكم الدعاء، وأعطاكم ومن أردتموه خير الدنيا والآخرة بلا محنة. رغبتي مثل ما رغبتم، والدنيا قريب أمرها، وحقّ علينا أن نتّبع ما قال مولانا ـ جلّ وعلا ـ: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾[1] الجدّ الجدّ!! فقد حفز الأمر وضاق الوقت وطمّت الفتنة وأَلِفْتها القلوب. وقد قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: اتقوها بالتقوى، ما قال بالأموال والريع والخيل. إنا للّه وإنا إليه راجعون. جبر الله مصابنا في أنفسنا، وبصرنا عيوبنا، وشغلنا في ما يعنينا، وجنّبَنا الشهوة وسلّمنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن. فعليكم بالنجاة، فالغريق ما له حيلة إلاّ الدعاء. فقد غرقنا في هذا الدهر ما نرى إلاّ المداهنة، ولا ترى أحداً ينصحك ولا يوصيك بالحق والصبر. فإنا للّه وإنا إليه راجعون. فما أعظم المصيبة! الشحّ هو المطاع، والهوى هو المتّبع، وإعجاب كل ذي رأي برأيه. أعوذ بالله من الخذلان ومن الخور بعد الكور. وصلى الله على النبي محمد خاتم النبيين وآله وسلم.

ما ذكرتَه من أمر الحج فاصبر حتى يظهر للطريق والسفر وجه، والله يأجرك على اعتقادكم ما أمّلته ويعْظم لك الأجر، وبالله المستعان.

وأجاب ابن محرز: الأظْهر من مذهب مالك أنّ الحج على التراخي، والذي خشي العنت وهو يرى إن لم ينكح زنى ويغلب ذلك على ظنه فليتزوج فإن التزويج له فرض عليه الفور.

---

(1) القرآن: البقرة 281.

وسئل ابن محرز عمّن أراد الحج بمال طيب وله ضيعة كانت بيد السلطان عليها، وشهد عدول على السماع من الثقاة وغيرهم أن بني عبيد غصبوها لأجدادهم وصارت لهم الآن بشراء أو ميراث، هل هي شبهة يُتحرّى لأجلها؟ وما تقول في أهل بلد كانوا يُجرون مياههم على رسوم معروفة وغيّرتْها الآن يد غالبة وأفسدتْها، وساعدهم ممن له يدٌ وخاف هذا على فساد متاعه [158 أ] إن أجراها على ما تقدّم، على الاستقامة وعدم من يساعده عليها، فدخل مع الناس في السقي على ما آل الأمر إليه، فهل في غلّتها حرج على مَن يحجّ بها؟ وما تقول في من له نعمة طائلة فقرّبه السلطان وجعله ناظراً على جهة فاكتسب أموالاً أخرى، ثم عدا عليه السلطان فأخذ منه مالاً فباع ضيعة مما كان له قبل الولاية فاشتراها رجل فهل عليه جناح إن تسلّف من غلّتها ما يحجّ به؟ وما تقول في رجل باع طعاماً وتمراً وزيتاً بدراهم ضُربت بدار السكة جعلها السلطان وولّى أمرها رجلاً ظالماً حصر الناس عليه وصارت سكة البلد كلها هي التي تخرج من تحت يد هذا الظالم، فهل يُحجّ بهذه الدراهم والوقت فيه فساد كما يظهر للشيخ؟.

فأجاب: الحج قربة فلا يُنْفَق فيه إلاّ طيب على أقرب ممكن من الكسب. فقد روي في الحديث عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (من حج بمال حرام فقال لبيك وسعديك ينادى لا لبيك ولا سعديك، ارجع مأزوراً غير مأجور). فأما الضيعة التي كانت يد السلطان عليها وثبت فيها ما ذكر فليس في هذا ما يُخشى، وليحجّ بغلّتها أو ثمنها إن بيعتْ. وأما المياه التي أُجريَتْ بغير حق وعلى خلاف الرسم القديم فهو شديد غير أنه لا تحرم غلة الجنايات، ويجب عليه التحلّل من أصحاب هذه المياه إن قدر وعرف من جاز عليه من مائه، وإن لم يعرف تصدّق به على الفقراء وليس عليه أكثر. ولو أخذ من المال قدر ما كان يناله قبل الفساد أو أقل لم يضرّه ولا يُبالِ بتغيّره. وأما الضيعة التي باعها مَن ذكرتَ حاله فبيعه ماض وثمنها حلال أكله، والحج به لصاحبه أو مستوهبه أو مستسلفه.

وأما ما غلب على الناس من السكة المضروبة فهو أشدّ من كل ما تقدم ولا تنبغي النفقة منها على حال في حجه أو غيره إذا تمكّن من الضرب القديم قبل هذه السكة. ولو تعذّر ذلك بكل وجه أخذ من هذه السكة ما يقيم أَوَدَه في زمن إقامته، ولا يستعين بها في حج ولا غيره وهي كأكل الميتة. وعن القاسم ابن محمد: لو أنّ الدنيا كلها حرام لم يكن بُدّ للإنسان من قوته.

وأجاب السيوري عنها فقال: الضيعة المبدأ بذكرها ليس فيها بأس، اختلطتْ أو انفردتْ، وأما الماء الموصوف فلا يحلّ للإنسان أن يأخذ ماء غيره من أجل أنه إن تركه أخذه غيره بغير حق، بل متى قدر على ردّه لصاحبه وجب عليه ردّه إليه. فما فات من ذلك تحلّل من صاحبه بردّ حقه إليه أو قيمته أو المسامحة عنه. وإن فات عند صاحبه شيء من حقه قاصّهُ بما له عنده. والقِلّةُ تطيب عنده إذا تحلّل صنيعه. وأما مسألة الضيعة المبيعة ممن ذكرتَ من عمّال السلطان فهي مسألة خلاف، لكن للوقت وشدته أرجو خفته.

مسألة من مناسك السبتي: قال العلماء: يجب على مريد الحج أن يحرص على أن تكون نفقته حلالاً لا شبهة فيها لقوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2] وقوله: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ﴾[3] وقوله ﷺ في الحديث المشهور في مسلم: (إنّ الله طيب لا يتقبل إلاّ الطيب). وقال في آخره: (في الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمدّ يده إلى السماء ومطعمه حرام ومشربه حرام وغذي بالحرام فأنّى يُستجاب لذلك؟). فقال القرطبي في شرح هذا الحديث: فيه دليل أنه سفر الحج لأن الأشعث الأغبر لا يكون غالباً إلاّ في صفة الحاج.

قالوا: فلو حج بمال حرام فحجّه صحيح عند مالك والشافعي والحنفي، وعن ابن حنبل: لا يُجزيه وهو باطل. قال بعض العلماء: المنفق من غير حلّ

---

(1) القرآن: البقرة 197.

(2) القرآن: المائدة 27.

(3) القرآن: البقرة 267.

في حجه جدير بعدم القبول، وإن أسقط الفرض كما قاله الأئمة الثلاثة. وعن بعض المحققين: إنما عدم القبول لاقتران السفر بالمعصية وفقدان الشرط وهو التقوى لقوله: (إنما يتقبّل الله من المتقين) وأما صحة العبادة في نفسها لوجود شرطها وأركانها ولا تناقض في ذلك، لأن أثر عدم القبول يظهر في سقوط الثواب والعياذ بالله تعالى. وأثر الصحة في سقوط الفرض عنه وإبراء الذمة.

وأشار إلى هذا القول القشيري والغزالي وابن عبدوس والقرافي والنووي والقرطبي ونقله الغزالي عن ابن عباس وكفى به حجة. وفي كلامه آكل الحرام والشبهة محروم مطرود لا يوفّق لعبادة الله. وإن اتفق له فعل خير فهو مردود غير مقبول.

وفي شرح مسلم للقرطبي أن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ شرب جرعة من لبن فيه شبهة وهو لا يعلم، فلما أعلم بذلك استقاءه حتى أجْهَدَه القيء فقاءه، فقيل له: أكلّ هذا في شربة؟ فقال: والله لو لم تخرج إلاّ بنفسي لأخرجتُها. سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لحم نبت من حرام فالنار أولى به) قال: فإذا كانت هذه الحال فسبيل المرء أن يتّقي الله في سره وعلانيته ويحافظ على شرط قبول عبادته.

وعن بعض المحققين أن أعمال الجوارح في الطاعات مع إهمال شروطها ضحك للشيطان لكثرة التعب وعدم النفع. فقد روي: إنّ من حج من غير حِلّ فقال: «لبيك» قال الله تعالى: «لا لبيك ولا سعديك». قال القرافي: من خرج لواجب الحج[1] بمال فيه شبهة فيجتهد أن يكون قوته من الطيب، فإن لم يقدر فمن وقت الإحرام إلى التحلل، فإن لم يقدر فليجتهد يوم عرفة يكون قيامه ودعاه بين يدي الله تعالى أن لا يكون في مطعمه ولا مشربه. فإنا وإن حرّرنا هذا للجماعة فهو نوع ضرورة. فإن لم يقدر فليلزم قلبه الخوف والغم لما هو مضطر إليه من تناول ما ليس بطيب فعساه يُنظَر إليه بعين الرحمة فيُتجاوز عنه بسبب خزيه وخوفه وكراهته.

---

(1) كلمتان سقطتا من أ.

قلت: هذه المسألة أخت الصلاة في الدار المغصوبة، وللأصوليين فيها ثلاثة مذاهب: الأول: أنها صحيحة مسقطة للقضاء، وهو مذهب أكثر الفقهاء. والثاني: لا صحيحة ولا مسقطة للقضاء، وهو مذهب أحمد وأكثر المتكلمين وأبي هاشم من المعتزلة. الثالث: أنها غير صحيحة لكنها مسقطة للقضاء، وهو اختيار القاضي والفخر. سبب الخلاف هل ينفكّ الأمر بالصلاة على النبي عن الكون في البقعة المغصوبة أو أحدهما مرتبط بالآخر فيقدح النهي في الأمر فيقع البطلان.

ولا شك أن الحج بالمال الحرام يمكن انفكاكه من حيث الجملة، فإن لم يجد إلاّ هو فتأتي المسألة، فتكون ضرورة أو طاعة تضمنتْ معصية، فيجب أن لا تُفعل. وما تقدم من كلام القوم جار على مذهب القاضي والفخر ويجيء على مذهب الفقهاء [159 أ] ترجيح الحج لأنه يحصل له القبول وإسقاط القضاء ويبقى مطلوباً في ذمته بالمال، وينظر إلى مسألة أخرى يأتي حكمها وهو مستغرق الذمة بالمغصوب هل هو مضروب على يديه مطلقاً فلا يتصرّف في مال بوجه أو بمنزلة المديان المضروب على يديه يتصرف في الأمور الضرورية مثل الأكل والشرب واللباس والنفقة المعتادة والنكاح الضروري لا في ما هو معروف، والأمر عليه أوسع من ذلك لكون المال المجهول أربابه يشبه الفيء أو الزكاة، ويأتي تفصيله إن شاء الله.

فإذا قلنا: يأخذ منه الضروري فلا يتطوع بالحج ويأخذ في الفرض ما يكفيه ذاهباً وراجعاً كالمال الحلال. نقله السبتي عن بعض المتأخرين من المالكية والنووي من الشافعية.

والذي أحفظ للخمي: ما يحصل له الحج ذاهباً ويردّه إلى أقرب بلد يجد فيه عيشه إما بصنعة أو بغيرها. وزاد عن النوادر: أنه مستحب أن يستكثر من الزاد، ومعناه من المال الحلال، لما روي عن ابن عمر ومجاهد أنهما قالا: من كرم الرجل طيب زاده في سفره، واستحبوا ذلك ليواسوا به المحتاجين. قلت: وليكثر نفقة المال. كما استحبوا الركوب في الحج، ويستحبّ أيضاً ترك

المماكسة في ما يشتريه لاستحباب الحج من زاد وغيره.

قلت: لما تقدم من تكثير النفقة أوان اشتغاله بأفعال الطاعة إن كان محلها وتنقطع عنه إذا سافر، مثل أن يكون في أوقات الطواف أو الزيارة والدعاء أو غير ذلك. كما استحب مالك الطواف للغرباء دون الصلاة ونحو ذلك.

ولقد اتفق لي أني كنتُ في مدينة رسول الله ﷺ ولم نقم عليها إلاّ يوماً واحداً، فلما زرتُ وعملنا على السفر وقفتُ على باب المسجد ورجل يبيع الخيط فاقتربت لشراء شيء منه للحاجة، ولم أجد عند غيره شيئاً ولم أجده فوقفت أنتظر زماناً فقلت له: أعطني، فقال لي: خذْ حاجتك وانصرف، وهزر بي وقال: أنتم قوم شراء وليس هذا محله ونحو هذا، فاعتقدتُ أنها كرامة من الرجل لأني تعطلت زماناً في شيء قليل، والزمان علـيّ عزيز جداً قال لا يحصل إلاّ بالمشاق، والقليل فيه كثير من الدعاء والزيارة والوصول إلى تلك الأماكن المشرفة منازل الأحبّة وأصول الإسلام والمسلمين، أعاذنا الله إلى تلك المواضع قبل الممات، بمنّه وكرمه وإحسانه وطوْله إنه جواد كريم.

قال النووي: يستحب أن لا يشارك في زاد ولا راحلة لأن تلك أسلم له لامتناعه بسببها من التقرب في وجوه الخير. قال السبتي: لم أقف على نص في المذهب فيها. وسمعتُ من أثق به ينقل عن المتأخرين أنها لا تجوز إلى أن رأيتُ شيخنا الإمام ابن جماعة نقل في الجزء الذي ألّفه في كتاب الضحايا جواز المخارجة في الجماعة يخرج كل واحد منهم مثل الآخر بشرط أن تكون أنفسهم طيّبة، فأخذ المسألة بالاستقراء يدلّ على أن لا نصّ فيها[1] أو هي غير جائزة كما تقدم من نقل بعض المتأخرين. وبالجملة لا ينبغي أن يقدم على ذلك، لأن من أجاز يشترط طيب النفس وهو متعذر لاختلاف أحوال الناس، ولو أذن له شريكه في التصرف لم يوثق بدوام رضاه. فإن دعتْ ضرورة إلى الشركة أخذ نفسه بالمسامحة والقناعة دون حقه تورّعاً وتفضّلاً. فإن كان الطعام مشتركاً فينبغي الرفق برفيقه في الأكل ولا يقصد أن يأكل زيادة عليه وهو حرام إن لم يوافق رضاه.

---

(1) ثلاث جمل سقطت من أ.

قلت: أخذ جواز هذا من كتاب القراض في المقارض يأتي بطعام إلى قوم ويأتون بمثله، فأرجو أن يكون ذلك واسعاً إذا لم يتعمد أن يتفضل عليهم، فإن تعمّده بغير إذن صاحبه فليتحلل صاحبه فإن حلله فلا بأس وإن [159 ب] لم يفعل كافأه إن كان له مكافأة.

ومثله يقوم من مسألة الحالفة أن لا تأكل طعام شخص فخلطت معيشتها معه إن أكلتْ قدر طعامها فأقلّ فلا حنث. وأخذ منه أيضاً جواز خلط الأضحية بعد الذبح إذ ليس ببيع ولم. . . . ذلك[1] ولم يجز لما فيه من التفاضل والنَّساء. ومسألة خلط التجّار في السفر أزوادهم وجمع الرفقاء في الأبراج والمرسى ونحوه.

وقد اتفق ذلك للشيخ الفقيه القاضي أبي علي بن قداح في ما نُقل عنه: وخلط الطعاميْن في المطامير والمراكب وجمع الدنانير بدار السكة ومسألة المدونة في شركة الطعاميْن المتماثلين والمختلفين هي أشدّ لكونها شركة مقصودة. وحديث جمع الأزواد الصحيح أصل في ذلك، وإن كان ظهر فيه من المعجزات وبركة النبـي ﷺ ما هو معلوم. وفي ما ذكرناه كفاية.

وسئل ابن رشد عن حديث: (الجمعة حج المساكين) (والحج جهاد كل ضعيف).

فأجاب: هما حديثان لا أعرفهما في شيء من الصحيح ولم أعرف من ذكرهما غير صاحب الشهاب. ومعناهما بيّنٌ وهو إذا أسقط فرض الحج عن المساكين لعدم الاستطاعة فلا يسقط عنه فرض الجمعة ويقوم ذلك مقام الحج لمن وجب عليه في تمحيص الذنوب والخطايا. وعن ابن أبي أوفى: (من سلم في جمعته من ثلاث كفّر الله عنه بروْحته ما بينه وبين الجمعة الأخرى) ثم كل صلاة تكفّر وتحبط ما بين يديها ما اجتنبْتَ الكبائر. وهو أن يحدث حدثاً من إثم أو يتخطّى رقاب الناس أو يتكلم والإمام يخطب. وعن ابن المسيب: إذا شهد الجمعة مع المسلمين أحبّ إلـيّ من حجة متطوعاً، وكذا من ضعف عن الجهاد واستطاع الحج فإنه يجب عليه الحج.

---

(1) بياض بمقدار كلمتين بجميع الأصول.

من كتاب الضحايا والذبائح والصيد

سئل السيوري عن الشاة قصيرة الذنب بأصل خلقتها لا يعيبها ولا ينقص من ثمنها تجزي في الأضحية. زاد ابن قداح: وإن كان أقل من الثلث في العادة.

وسئل السيوري هل يُعطى من الأضحية للأجير ولمن يرجو أن ينتفع به بسبب ما يعطيه: مثل من يخدم امرأته ومعلّم ولده والسقاء لهم بالأجرة، وليست مما تدخل في الآخرة، لكن مكارمة بسبب خدمته واستقائه؟ وهل قيل في الأولاد إنّها غلّة كالأصواف واللبن فتكون الأضحية بالخروف أخفّ من غيره، أم لم يقل أحد إنّ الخروف غلة فيستوي مع غيره؟ وكذا في أكْل اللحم فيما سوي الأضحية.

فأجاب: إن كان لولا ما يعطيه من الأضحية لم يخدمه أو لم ينصف في الخدمة أو في وجه من وجوههما فلا يجوز ذلك. وإن كان مكارمة لا لما ذكرناه ولا في معناه فهو جائز. واختُلف في أولاد الغنم هل هي غلة أم لا؟ ولا شك أن ما ثبتَ أنه ولد عند بائعه فهو أخف وكذا ما غلبَ على الظن أنه ولد عنده.

وسئل التونسي عن ذلك فأجاب: جائز أن يعطي من الأضحية للمعلم القريب والفقير والجار، وإنما لا يجوز بيعها ولا يُعطى منها في إجارة ذبْحها، وجائز أن يعطى منها لمن يخدم الإنسان ويختص به، لأنه جائز أن يأكلها كلّها فلا حرج عليه في إعطائه من يخدمه. وأما كون الخروف غلة فليس من قول أهل المدينة.

قلت: في سماع ابن القاسم: ولا بأس بإعطاء الظئر[1] النصرانية تطلب فروة أضحية [160 أ] ابنها أو من لحمها. قال شيخنا: هذا يدل على إعطاء القابلة والفرّان والكواش ونحوهم ومنعه بعض شيوخ بلدنا.

قلت: القولان لا يتخرّجان مما تقدم. وخفّف ابن وهب أن يُطعم أهل الذمة، وخص النهي بالمجوس. نقلَه في النوادر ابن العربي عن الطرطوشي.

لو أقام بها وليمة عرسه أجزتْه، ولو عقَّ بها ولده لم تُجْزِه، لأنّ المقصود من الوليمة الإطعام لا إراقة الدم، وفي العقيقة الإراقة كالأضحية.

وسئل ابن رشد: هل يعتبر في ذبح الأضحية إمام الصلاة أو الذي تؤدي إليه الطاعة؟.

فقال: المعتبر إمام الصلاة لأنها مرتبطة بالأضحية.

قلت: هذا ظاهر المدونة في قوله: مَن لا إمام لهم يتحرّون صلاة أقرب الأئمة إليهم.

قلت: قال اللخمي: المعتبر الخليفة أو من أقامه مقامه. والإمام اليوم العباسي وغيره من ولاة الجور بمنزلة من لا إمام لهم إلاّ من باب القهر والغلبة. قال شيخنا الإمام: وهذا في غير إمام تونس، وأما إمام تونس فإنه معزول عن ذلك وإنما حكمه كالإمام الأعظم. فعلى هذا يكون الخلاف إذا لم يسبب الإمام من حكم الأضحية في إخراجها له. وظاهر كلام ابن رشد العموم لأنه لم يجعل حقاً للخليفة في ذلك لقوله إن الصلاة مرتبطة بالأضحية في إخراجها وسبب ذلك معنى قوله تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾[2] والخطاب للنبي ﷺ هل المعنى لكونه إمام الصلاة فقط، أو معناه لأنه إليه ترجع الأمور كلها.

وسئل عن إمام الصلاة لا يخرج أضحيته للمصلى ويترك المستحب حتى يرجع لداره فيذبح وربما سبقه أحد بالوصول إلى داره فيذبح قبله، فهل تجزيه

---

(1) الظئر: المرضعة.

(2) القرآن: الكوثر 2.

لكونَ الإمام أساء حين لم يُخرج أضحيته أو لا يجزيه لمخالفة السنة؟ فلم أجد فيها كلاماً لأحد.

فأجاب: مذهب مالك وجوب عدم ذبح أضحيته إلاّ بعد ذبح الإمام أضحيته في كل بلد أو قرية فيها صلاة العيد. ومن ذبح قبل إمام الصلاة لم يُجْزِه لحديث أبي بَرَدة وأمره عليه السلام له بالإعادة حين ذبح قبله الحديث. وقيل في قوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾(1) لأنها نزلت في قوم ذبحوا قبله عليه الصلاة والسلام فأمرهم بالإعادة.

ومن السنة إخراج الإمام أضحيته بالمصلَّى فيذبحها حين الفراغ من الصلاة والخطبةِ كي يذبح الناس بعده. واختلف إن لم يخرجها وذبحها بعد انصرافه من المصلّى، فقيل: على الناس الصبر إلى القدر الذي ينصرف إلى داره فيه ويذبح من غير توانٍ، فإن ذبح قبل هذا لم يُجْزه وهو مذهب ابن القاسم، وذهب أبو مصعب أنه إن ذبح بعد الصلاة بحيث لو كانت بالمصلّى لذبح بعد الإمام فإنه يجزيه لتركه السنّة حين لم يخرجها وهو أظهر ولو منع الناس من الذبح أمر غالب من عذره فينتظرونه إلى الزوال وهو آخر وقت صلاة العيد.

وعن أبي حنيفة وأصحابه: إن الذبح مرتبط بصلاة الإمام لا بذبْحه لحديث البراء بن عازب أنه عليه الصلاة والسلام خرج يوم أضحى إلى البقيع فصلى ركعتين ثم أقبل علينا بوجهه فقال: (إن أول سنّتنا في هذا اليوم أن نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد وافق سنّتنا ومن ذبح قبل ذلك فإنما هو لحم عجّله لأهله، لا من النسك [160 ب] في شيء..) الحديث. وفي خبر آخر أنه مرّ بقوم ذبحوا قبل أن يصلي فقال: (من ذبح قبل الصلاة فليُعدْ فإذا صلينا فمن شاء ذبح ومن شاء فلا يذبح) وفي حديث آخر أنه خطب فأمر من كان ذبح قبل الصلاة أن يعيد ذبحه. ولا حجة في هذا إذ ليس في أمره عليه الصلاة والسلام بالإعادة لمن ضحى قبل الصلاة ما يدل على جوازها بعد الصلاة قبل ذبح الإمام. بل جاء عنه أنه أمر بالإعادة بعد ذلك لما تقدم من حديث أبي برَدَة،

(1) القرآن: الحجرات 1.

واستدلوا لمذهبهم بحُجج لا تصحّ عند أهل النظر.

قلت: نقل ابن الحاج عن مالك إذا أخّر الإمام ذبحه فليذبح الناس ولا ينتظرونه، وقاله أبو مصعب لأنه أخطأ في مخالفة سنّة أضحيته فجعله ابتداء. ونقله ابن رشد بعد الوقوع. وأشار الباجي إلى مثل قول أبي حنيفة في المذهب. وأهل البوادي ومَن لا إمام لهم فليتحرّوا صلاة أقرب الأئمة إليهم، هذا مذهب مالك، وغيره يقول بطلوع الفجر، وآخر بطلوع الشمس يضحون. وزاد ابن الحاج: الإمام اليوم هو الذي يخطب، إذ الولاة أضاعوا ذلك وهم لا يصلون.

ونقل عن الشافعي أنه يأكل من الأضحية ثلثها ويدّخر ثلثها ويتصدق بثلثها لحديث: (كلوا وتصدقوا وادّخروا) واستحب غيره أن يأكل النصف ويطعم النصف لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[1] الآية، فلم يحدّ مالك في ذلك حداً. قلت: فظاهره استحباب الأمرين، وهو كذلك عند ابن حبيب وقال[2]: صدقتها كلها كأكلِها كلها، وعند ابن المواز الصدقة بها أولى، وقال: ولو قيل يأكل الثلث ويتصدق بالثلثين لكان مذهباً. وفيه إن مات رجل بعد ذبح أضحيته، فقال أشهب: يقسمها الورثة على مواريثهم، وابن القاسم: يرى لهم أكلها لا غير.

قلت: تجري على الخلاف في القسمة هل هي تمييز أو بيع.

ومنه كان شيخنا...[3] قسمة القرعة في اللحم. والذي نص عليه ابن رشد وغيره أن المكيل والموزون لا يفتقر لقرعة. وتكلم أيضاً في قوله تعالى: ﴿صَوَآفَّ﴾[4]. فنقل عن ابن حبيب: تُصفّد أيديها بالقيد عند نحْرها. وقرأ ابن العباس: (صوافن) أن تُعقل يدٌ واحدة من البدنة وتبقي على ثلاثة أرجل. وقرأ الحسن: (صوافي) يعني خالصة للّه تعالى.

---

(1) القرآن: الحج 36.

(2) جملتان سقطتامن ب.

(3) بياض بمقدار ثلاث كلمات بجميع الأصول.

(4) القرآن: الحج 36.

ومعنى (وجبت جنوبها) صُرعت للموت بالذبح أو النحر. والقنوع في كلام العرب نوعان: بسؤال وعفاف. فحمله مالك وبعض السلف في الآية على أنه السائل. وجاء الحديث: (لا تجوز شهادة القانع) ومعناه السائل. وعن جماعة من السلف أنه الجالس الذي لا يسأل ولا يتعرّض. وأجمعوا على أنّ المعترّ أنه الذي يتعرض ليُصيب من الأضحية والهدي ولا يصرح بالسؤال. والاعترار في كلام العرب: التعرّض. وعن مجاهد أنّ المشركين كانوا يضربون الكعبة بدم الهدايا على وجه التقرّب فنزل: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا﴾[1] الآية. والبائس: المحتاج. وقوله: لكم فيها خير، معناه ثواب. وفيه: أيضاً الثلث في الشواء. والقطع في الأذن يسير في الأضحية والنصف كثير.

قلت: في المدونة لا بأس بقطع يسير الأذن وشقّها. اللخمي: ما دون الثلث وما فوقه كثير. وفي الثلث قولان وأشار إلى أن النصف من الشقّ يسير ومن القطع كثير وظاهر الروايات هما في الكثير سواء، قاله المازري. الباجي: عندي أنّ الشق لا يمنع الإجزاء [161 أ] إلاّ أن يشوّه خلْقها. وفي النوادر عن محمد: يسير قطع الذنب مغتفر والثلث كثير. واختار الباجي أن ثلث الأذن يسير والنصف كثير، وفي الثلث قولان لابن حبيب. وظاهر قول محمد ولم يحدّ في المدونة فيه حَدّاً، ومنهم من كره الثلث فيهما معاً، ويجزي إن وقع. وفي المدونة أيضاً لا بأس بالسكاء صغيرة الأذنين. قال: ونحن نسميها الصمعاء. الباجي: إن تفاحش صغر أذنها حتى شوّهها لم يجز. وفي الجلاب مع المدونة: لا تجزي المخلوقة بغير أذنين. وفي التلقين: وكذا قطع الأعضاء المأكولة أو نقصها خلقة. وفيه أيضاً إذا اشترى أضحية فوجدها عجفاء مشقوقة الأذن شقّاً لا تجزىء معه أو غير ذلك من عيوبها فله الرد لأنه ما يجزي في أضحية حين اشتراها، وذكرها ابن سهل في أحكامه.

قلت: إن شرط أنها أضحية فواضح، وأما إن أتى بها أيام الأضحية ووقع ذكرها كذلك عند البيع بحضرة البائع ففيه كلام ينظر في المطولات.

---

(1) القرآن: الحج 37.

وكذا لو أسلم له في شياهٍ ليأتي بها زمن الأضحية فأتى بها بعد ذلك، وفي المذهب لها نظائر.

وفي مسائل ابن قداح: إذا دَمِيَ قرنا الكبش فلا تجوز الأضحية به وإن استراح جاز.

قلت: ظاهر المدونة لا يجوز. وقال ابن حبيب: إن كان الخارج فلا يضرّ، وإن كان الداخل فهو المرض المانع. وفيه أيضاً إذا عرجت الشاة ولم تَلْحق بالغنم لا تجوز الأضحية بها. ولو كان العرج خفيفاً جاز. وفيه لا يضحّى بشاة مريضة حتى تبرأ. وفيه إذا انكسرت أسنان الشاة لم تجزْ أضحية.

قلت: الأصل في هذا الباب حديث العرجاء البيّن عرَجُها، والعوراء البيّن عورها، والمريضة البيّن مرضها، والعجفاء التي لا تنقى فيدخل مدخلها كلّ ما في معناها مما ذكر الفقهاء لمثلها فأكثر لا خلاف فيه مثل قطع اليد والرجل أو العمى ومن تكون في السياق ومن أقعدها الهرم والضعف في معناه. واختلف في قوله لا تنقى فقيل لا شحم وقيل لا مخّ والثاني يستلزم الأول من غير عكس[1].

واختلف في ما هو في معناها قريب منها فقصرها البغداديون على الأربعة المذكورة. ابن العربي: والعجب منهم لأنهم يقدّمون القياس وخالفهم بقية أهل المذهب بسبب الخلاف في تقديم القياس على مفهوم العدد وعكسه.

وفيها أيضاً: من اشترى أضحية بثمن إلى أجل فتقاضاه منه البائع فلم يجد عنده إلاّ طعاماً جاز أخذه من الثمن، وإن فضُل شيء من ثمن الطعام أخذه.

قلت: لأن الشاة أصلها للقنية فلا يضرّ فيه ذبحها كمسألة المدونة.

وفيها: لا تجوز الشركة في الأضحية ولو كانت بقرة، والأصل أن يضحى الرجل عن نفسه والمرأة عن نفسها.

قلت: لكن جاز أن يضحي الرجل عنه وعن أهل بيته بشرط القرابة

(1) ثلاث جمل سقطت من أ.

وكونهم في بيته وتحت يده ولزوجته أيضاً وعنه وولده. وفي ذلك كله تفصيل.

وفيه: إذا تقربت فلا تجب ولا يجوز بيعها، يريد لنية كونها قربة ويجيء شبه إذا فقأت السكين عينها بعد الذبح ولو فقأتْها عند الإضجاع فلا تجزي لأنها لا تتعيّن إلاّ بالذبح، وقاله في المدونة. وعن القاضي إسماعيل تتعين بالشراء والسوق أو النية والسوق أو بنذْرها فحكمها على هذا حكم الهدايا إذا بلغت محلّها [161 ب] ولا يضرّ ما أصابها من الأجزاء خاصة قبل المحلّ. وخرّج ابن رشد الخلاف في جواز الشركة من الخلاف في هدْي التطوّع، وردّه شيخنا بأنّ حكم الأضحية آكدُ.

وفيها: إذا انكسرتْ أسنان الشاة لم تجزْ الأضحية بها.

قلت: هذا في مجموعها إلاّ على مذهب البغداديين، أو سقطتْ أسنانها من كِبَرٍ ولم تهرمْ. واختلف في اليسير من الأسنان، فيُنْظر في غير هذا.

وفيها: لا يجوز بيع جلود الأضحية ويُكره لمن تُصُدّقَ بها عليه بيعها.

قلت: أخذ الباجي من قول ابن عبد الحكم: إذا وقع بيع الجلد صنع بثمنه ما شاء، كقول أبي حنيفة بجواز بيْعه بغير المعيّن مما ينتفع به، وغيره حمَلَهُ على ظاهره، وإنما الخلاف بحمل الوقوع، أو الوقوع والفوات، وفيه ثلاثة أقوال: هذا وقول ابن حبيب يُتصدّق بثمنه وسحنون يجعل ثمن الجلد في ما هو له وثمن اللحم في طعام. وأما من وهب له فإن كانت جاريته ففي الرواية يُكره لها بيعه لقدرته على انتزاعه منها، وإن وهبه لمسكين صحّ له بيعه على الأكثر.

وفي أحكام السوق لابن عمر عن ابن طالب في الرجل يشتري الأضحية ونيته بيع جلدها ويذبحها على ذلك. قال: لا يجزيه وليُعِدْها. وعن حمديس قال: ما علمتُ أنّ سحنوناً عفا عن بيع جلد بعدم بيعه. فإن فعل لم يفسخ بيعه.

في أحكام ابن الحاج: الولد تبع للأمّ في الأضحية. فإن كانت إنسية ضحّى بولدها إذا بلغ سنّ الأضحية ولو كان أبوه وحشياً، وعلى العكس لا يُضحّى به ولو كان أبوه إنسياً.

قلت: حكى ابن بشير وغيره الخلاف في الذكاة إذا ضربتْ فحول الظباء إناث المعز هل يعتبر ولد الأضحية بعد ذبحها كجزء من أجزائها إن خرجَ ميتاً وقد نبت شعره، ولو كان حياً وليست حياته بمستعارة استقلّ بالذبح وحكمه في الأضحية حكمها. وأمّا لو ولدتْ قبل الذبح ففيه أقوال: فعن ابن وهب حكمه حكمها في وجوب الذبح، وعن أشهب: لا يذبحه، وفي بعض نُسخ النوادر عنه لا يجوز، يريد لأنه ليس من سنّ ما يُتقرّب به. وفي المدوّنة يُستحسنُ، ومرة يستحبّ وليس بواجب، وفي المدونة فيها إشكال وأحد الممحوات، وأجوبة تُنظر في غير هذا.

في مسائل بعض الإفريقيين: كره مالك التغالي في أثمان الأضحية وإنما تجري مجرى الناس. والمراد بالتغالي المنهيّ عنه المباهاة.

قلت: لا خلاف إذا أريد بها ذلك، إمّا في كثرة الثمن أو كثرة العدد، واختُلف إذا أُريد به الفضيلة وكثرة الثواب ففي المدونة يُستحبّ ذلك، وقال: استحبّ حديث ابن عمر. وقيل مكروه مطلقاً لحديث أبي أيوب: فصارتْ مباهاة. اللخمي: يُستحبّ استمراؤها لقوله تعالى: ﴿بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[1] ولقوله عليه السلام: (أغلاها ثمناً) فظاهره خلاف الأول إلاّ أن يُحمل على التغالي للمباهاة.

وحكى ابن وهب عن جماعة من السلف استحباب كونها بكبش عظيم سمين فحْل أقرن ينظر في سواد ويسمع في سواد ويشرب في سواد، زاد ابن يونس عنه أمْلَح، وفسّر ما أبيضه أكثر من سواده. وتجوز الأنثى بغير خلاف لا سيما إن كانت سمينة. واختلف فيها مع الذكر إن كانت أسمن. وتجوز الخنثى في ذلك لأنه لا يخلو من أحد النوعين إمّا أنثى أو أغلى فما بينهما جائز. قاله بعض فقهاء المفتين بتونس.

واختلف في تسمين الأضحية فقال عياض: الجمهور على جوازه وكره ابن شعبان لمشابهة اليهود.

---

(1) القرآن: الصافات 107.

وسئل عن خصاء الغنم للتسمين، والبقر للحرث والعمل، وفيها تعذيب ومشقّة وربما مرضت أيامها، هل يُباح؟.

فأجاب: بأنه لا حرج فيه لضرورة مصلحة المال. وقد أُبيح في الأنعام الذبح وهو أشدّ منه لحقّ الإنسان على غيره في ذلك تكرمة من الله له، قال: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1] الآية. ولم يمنع الأطفال من اللعب بالحيوان إذا وقع لبسط نفوسهم وفرحهم. وقوله عليه السلام: (ما فعل النُّغَيْر يا أبا عميْر) وإنما يُمنَع ما كان عبثاً لغير منفعة ولا وجه مصلحة. وقد أبيح الصيد للأكل والبيع ومنع اللهو والمزح.

قلتُ: لا خلاف في تحريم خصاء الآدمي، بل قال مالك: لا تعجبني التجارة فيهم لأنّها داعية إلى ذلك.

ويُكره خصاء الخيل خوف ذهاب النسل، فإن كثُر منه جاز.

وفي أسئلة ابن أبي زيد عن أصبغ بن الفرج: العقدة إذا طرحتْ إلى الجسد لم تؤكل. قال ابن وضاح: فسألنا عنها سحنوناً أول ما لقيناه فقال: لا أعرف، العقدة ما فرى الأوداج وقطع الحلقوم فكُلْ، فسألتُ عنها موسى بن معاوية فغضب وقال: هذه من مسائل المريسي وابن علية، يخلطون على الناس دينهم. علّم النبي ﷺ أصحابه كلّ شيء حتى الخرأة، أفكان يدعهم لا يعرفون الذبح؟ ولقد كتبت بالعراق نحواً من مائة ألف حديث وبمكة كذا وكذا وبمصر نحواً من أربعين ألف حديث فما سمعتُ له عليه السلام ولا لأصحابه ولا للتابعين فيها شيئاً.

قال ابن وضاح: فقدمتُ الأندلس فكان يحيى بن يحيى وأصحابه يقولون: لا نعرف العقدة ولا أين تُطرح، ما فرى الأوداج فكُلْ. ثم لقيت ثانية سحنون فسمعتُهُ يقول: إذا طرحتْ إلى الجسد لم تؤكل، إذ ليس بذبح في الحلقوم وإنما هو في الرأس. ثم بلغني عن ابن أبي الغمر أنه روى عن ابن

---

(1) القرآن: الإسراء 70.

القاسم كراهتها، فسألتُه فأنكر، فقلتُ: بم تأخذ في خاصة نفسك؟ فقال: لا نرى بها بأساً أينما طُرحتْ العقدة، ولا نعرفها لابن وضاح. ولم يعرف زمن مالك ولا أيام ابن القاسم وابن وهب حتى ذبح عبد الله بن الحكم شاة وطرح العقدة إلى الجسد فأمر بها أن تُلْقَى، فبلغ أشهب فأنكره عليه وتكلّم فيه بكلام وقال: لا أرى بها بأساً. وعن البرقي وابن مسعدة: لا تؤكل، وسوى هؤلاء من المصريين لا يرون بها بأساً. وقيل لأبي مصعب: ما تقول في العقدة إذا طُرحتْ إلى الجسد أتؤكل؟ قال: ما أرى بأكلها بأساً، فقيل: إنما الذبح في الحلق! فانتهره الشيخ. وقال معاوية: برابرة يأتوننا يريدون أن يعلّموا الذبح، هذه دار الهجرة والسنّة وبها المهاجرون والأنصار والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين، أفكانوا لا يعرفون الذبح إذا لم يذاكروا عقدة ولم يعنوا بها؟.

ولقيتُ بمكة يعقوب بن حميد بن كاتب وما رأيتُ بالحجاز أعلم منه فأخبرتُه بقول المدنيين، فقال: لا بأس بأكلها، فرددتُ عليه فذكر بسنده عن عائشة أن ناساً سألوا رسول الله ﷺ عن ناس من أهل البادية يقدمون بلجمان ولا ندري أسمّوْا عليها أم لا؟ فقال عليه السلام: (سمّوا عليها وكلوا) فهلاّ قال: انظروا أين تجدون العقدة؟ إذْ كان الذبح إنما هو فيها.

ثمّ حكى بسنده حديث الجارية التي ترعى وذكتْ شاة بشظاظ فقال: (ليس بها بأس فكلوها) فانظروا [162 ب] هل كانت الجارية تعرف العقدة؟.

وحكى ابن وضاح عن سحنون بسنده عن ابن عباس أنه قال: من ذبح بعظم أو حجر أو عود فمرّ في الحلق فأفرى الأوداج واللحم والعروق فهو ذبح. وإن تردّد فلا تؤكل. ابن وضاح: ومعنى تردّد معناه يعالج ولا يقطع قطعاً حسناً فإنه قتل. وأما لو قطع بالسكين أو غيره مما ذبح فردّده حتى أتى على جميع الذبح لصح. والذبح بمنجل الحصاد قتل فإن أطاق أن يذبح به ذبحاً حسناً فلا بأس.

قلت: وكذا ذكر الشعبي قال: منجل الحصاد إذا كان قاطعاً لا يعذّب البهيمة فهو جائز. وعن ابن حبيب: لا خير في منجل الحصاد المضرّس ومثله

المنشار، لأنه نشر لا قطع، والتذكية إنما هي القطع لأسفل لا بنشر. وأفتى بعض المتأخرين بجواز تذكية المنجل الذي دثر ضرسه كالسكين. وأفتى آخر أنّه تجوز به التذكية إذا قطعت في المرور لا في الرجوع. وكلهم يحرمون على قطعه لأسفل لا مقابله. ابن وضاح: ورأيت سحنوناً يكره الذبيحة إذا رفع يده للخبرة بل على الجزم، ولو كان للخبرة فلا بأس. وعن عبد الملك كيف كان إذا كان بالفور.

قلت: ومنهم من عكس الأول ومنهم من منع مطلقاً وهو ظاهر المدونة. وروى عن عيسى[1] الكراهة فهي خمسة أقوال. وأمّا لو رفَعَها غلبة، فجعلها التونسي محلّ نظر، وجزم أبو حفص بأكلها.

ونزلتْ أيام ابن قداح: هرب ثوْر من المسلخ للرحبة بعد أن حصل فيه بعض الذبح وأتمّ في الرحبة فأفتى بجواز بيعه ويُبيَّنُ، وبينهما نحو ثلاثمائة باع، والله أعلم.

وأجاب السيوري في المسألة بما تقدم له جواباً واحداً في الغلبة والاختيار.

وأجاب ابن محرز: الذي يذكى فيغلب على تمام التذكية أو يرى أنه قد أتمّ ثم تبيّن أنه لم يتمّ لكنه رجع بالقرب فأتم ذكاته أُكلتْ، وإن تباعدَ لم تؤكل. فإن قطع من الحلقوم والأوداج الأقلّ والذي بقي الأكثر فلا خلاف أنه لا يؤكل إذا تباعد. وإن كان الباقي هو الأقل ففيه اختلاف العلماء، وعندنا لا يؤكل إلاّ بكمال الذبح وهو قطع الأوداج والحلقوم.

فأجاب أيضاً: إذا رفع يده ليختبر ثم ردّها بالقرب أو للوقت فإنها تؤكل. وإنما يُعتبر القرب والطول لا غير ذلك. قال: وأما الذي مرّ في القطع ثم استدرك قبل رفع يده فأتم فلا يضره وتؤكل الذبيحة.

---

(1) كذا في أ، ولعلّه يقصد عيسى بن مسكين أحد كبار أصحاب سحنون. وفي ب ورد اسم سحنون عوض عيسى.

وسئل الصائغ: إذا أمرّ السكين على حلقها فتضطرب الشاة فيصبر ساعة من غير إتمام الذكاة ولا يرفع يده ثم تمادى على ذكاتها، فهل يكره ذلك ويؤثر فيها شيئاً أم لا؟ وما مذهبك في جواز الغلصمة إلى البدن؟.

فأجاب: الصواب إمرار اليد من غير تراخ، ويؤكل ما قطع أوداجه لأنّه لا يعيش في العادة مَن قُطعتْ أوداجه، أعني لا تطول حياته.

قلت: فيتحصل إذا غلبتْه ثلاثة أقوال ثالثها القرب والبعد كما تقدم إذا حصل في الثور بعض الذكاة فقام وهرب ثمّ أُتِمَّتْ[1].

قال: وكره سحنون في من ذبَح ثم رأى عرقاً فأدخل السكين تحته فقطعه أن تؤكل. وحكى ابن وضاح بسنده عن رافع بن خديج قال: يا رسول الله إنّا نخاف أن نلقَى العدو غداً وليس معنا مُدًى أفنذبح بالقصب؟ فقال عليه الصلاة والسلام: (ما أنْهَرَ الدم وذُكر اسم الله عليه فكلوا ما خلا الظفر والسن). وسأحدّثكم: أما السن فعظْمٌ، وأما الظفر فهدْيُ الحبشة. قال: فأصبْنا إبلاً وغنماً فعجّل القوم فأغلوا القدور فقال عليه الصلاة والسلام أعجلْتموهم، فأمر بها فأكفيتْ وعزل عشرة من الغنم بجزور. ثم إن بعيراً من القوم نَدَّ [163 أ] فأدركه رجل بسهمه فحبسه فقال عليه الصلاة والسلام: إنّ لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا ثم إنّ ناضحاً تردّى في بئر المدينة قال: فذكي من قبل شاكلته فأخذ منه ابن عمر عشراً بدرهم. قال سفيان: شاكلته خاصِرته. ابن وضاح: معنى قوله أعجلوا أي انتهبوا فكذلك كفيت فانتهب. وأهل الآثار قالوا: إذا جازتْ الحزَزَة إلى البدن أكلتْ محتجّين بقوله عليه الصلاة والسلام: (ما بين اللبة والمذبح منْحر ومذبح) ثم نقل عن جميعهم إذا بقيتْ مثل حلقة الخاتم في الرأس أنها تؤكل فقلت: لو أسلمت الحلقة حتى لا تدور قالوا: لا تؤكل على مذهب ابن القاسم.

وعن محمد بن عبد الحكم: لا بأس بنحر العصفور من غير ضرورة وهو قول أشهب وابن أبي سلمة.

---

(1) جملة سقطت من أ.

قلت: آلة الذبح. قال شيخنا الإمام ـ رحمه الله ـ ما يقطع اللحم بضغطه لأسفل، ولا يعترض بالنحر لأنه إنما رسم الآلة لا الذكاة. زاد في التلقين: ولو كان بالزجاج، فيخرج المنشار والمنجل المضرّس. وقد تقدم في كتاب محمد: ما ذُبح بفلقة قصبة أو عصاً أو حجر لضرورة أكل. وفي المدونة: وكذا العظم. المازري: ولم أرَ فيه نصّ خلاف. وأجراه بعض شيوخنا على السنّ لقوله: وأما السن فعظم. وفي الكافي: قيل لا بأس به، وقيل مكروه، وقيل لا يذكّى به بحال. وفي السن والظفر خلاف. فقيل يذكّى به مطلقاً لظاهر قول ابن القصّار وغيره، وقيل: لا يذكّى به بحال، وثالثها الفرق بين أن يكونا مقلوعين فيذكّى بهما وإلاّ فلا لأنه كالفصد. ورابعها يذكّى بالظفر لا السنّ، حكى ذلك اللخمي وابن رشد وغيرهما.

والصواب المنع للحديث. وظاهر المذهب أن لا يذكّى بما سوى الحديد إلاّ لضرورة. وظاهر كلام ابن الحاجب وغيره[1] أنّ الخلاف ابتداءً. وقال عياض: لا يذكّى بغير الحديد إذا وُجد باتفاق. وما تقدّم عن سحنون أنه إذا قلَبَ السكين للعرق فلا تؤكل يؤخذ مما تقدم من رسم الآلة. ولم أرَ في المذهب خلافه.

وحكى شيخنا الفقيه الصالح أبو محمد الشبيبي ـ رحمه الله ـ أنه نزلت بتونس أيام فتوى الشيخ الفقيه أبي عبد الله السكوني في ثور ذُبح بدار أبينا عبد الله[2] فكلف[3] السكين فقلبها الذابح إلى فوق وقطع بها بقية الأوداج فأفتى بأكلها فعُوتِبَ في ذلك فأجاب بأن الزمان فيه مسْغَبة، وقد أجاز ما سوى مالك من الأئمة الثلاثة أكل الذبيحة إذا كانت من القَفَا فأحرى هذه الصورة، وإنّ هذا الذي نُقِل عن الأئمة ذكره حفيد ابن رشد، فسكتوا.

وأما إكفاء القدور فهو من باب العقوبة بالمال كما قيل في أحد التأويلات

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

(2) في أ: دار أبينا عبد.

(3) كذا في أ و ج، وفي ب كلمة غير مقروءة.

في لحوم الحُمُر عام خيبر، وماء ثمود، إلى غير ذلك.

وأما تذكية البعير بالسهم فهو حجة لابن حبيب القائل إن كان حاله أصلاً في التوحش كالبقر والمعز إذا نَدَّ[1] فيؤكل بما أكل به الوحش وهذه القضية في البعير. وخرج اللخمي فيه الخلاف من مسالة البعير إذا وقع في المهواة أنه يُضرب أين ما تأتّى ويؤكل بذلك، وهو قول ابن حبيب خلافاً للمدونة، والأول ظاهر الحديث، والجامع بينهما على تخريج اللخمي بقدر الذكاة في المحلّ المشروع. وردّه ابن بشير بأن البعير إذا نَدّ يُرجى تحصيله في ثاني حال بخلاف ما وقع في المهواة لتعذر النجاة وتحقق التلف.

وأما قوله إذا لم تدُرْ الحلقة لم تأكل، فإنّ هذا جار على أصل سحنون الذي يشترط قطع الأوداج والحلقوم أجمع، ومذهب ابن القاسم إذا قطع نصف الحلقوم مع الودجين أجزأ، وكذا أفتى اللخمي. وفي سماع يحيـى عنه، وكذا لو لم يقطع منه إلا الثلث لكنه ذكره في العصفور، فمنهم [163 ب] مَن خصّصه به لصعوبته ومنهم مَن عمّم الخلاف.

وأخذ اللخمي من المدونة في كتاب الصيد ومن مسألة الغلصمة عدم اشتراط الحلقوم، وردّهُ عياض في التنبيهات في الصيد ومن الغلصمة، بأن ما فوق الحلقوم قام مقامه بخلاف ما لو تُركتْ جملة. قال اللخمي: فالمجمع عليه من الذكاة قطع كل الحلقوم والودجيْن والمريء في الجوزة أو تحتها مرة واحدة بنية وتسمية. واشترط أبو القاسم في روايته المريء وهو مذهب الشافعي، ومذهب المدونة خلافه.

واختلف إذا قطع أَحَد الودجين مع الحلقوم على قولين لمالك حكاهما عياض، واختلف إذا بقي يسيراً فظاهر الروايات والرسالة، ونص ابن شعبان عدم الأكل، وابن محرز: لا يحرم ولو بقي نصف الجميع، فقال اللخمي: اختلف إن قطع نصف جميع ذلك فظاهره أنه حكى الخلاف في نصف كل ودَج بالإطلاق.

ورأيتُ في بعض الفتاوى له أنه سئل عن هذا الكلام فقال: أردت تخريج

---

(1) نَدَّ الحيوان: إذا نفر وتوحّش.

الخلاف في الكل من مسألة الحلقوم، وفيه نظر لأنه ليس بمقتل وكل واحد من الودجين مقتل. وأما مسألة الغلصمة فيتحصل فيها مما تقدم ثلاثة أقوال من جواز الأكل مطلقاً، أو منعه مطلقاً أو الكراهة. وكان شيخنا الفقيه الإمام ـ رحمه الله ـ يقول: إنّ الفتيا بتونس منذ مائة عام بجواز أكلها لقوة الخلاف فيها. وكان هو يُفتي استحساناً إن كان زمن مسغبة أو صاحبها فقيراً يجوز أكلها، وإن كان غنياً تصدّق بها. ويأتي من فتاويهم فيها من جواز بيْعها ويبيّن، أو يتصدق بثمنها إلى غير ذلك ما فيه كفاية.

وما ذكر عن ابن عبد الحكم: إذا نحر الطير أكل من غير ضرورة فهذا أحد الأقوال الأربعة، وهو إذا نحر ما يُذبَح أو عكسه هل يؤكل الجميع أو لا يؤكل أو يكره؟ والفرق بين أن ينحر ما يُذبح فلا يؤكل وعكسه يؤكل. وهذا الخلاف في الطير كالغنم كما ذُكر هنا إذا نحره كالنعام ونحوه أو إنما الخلاف في ما سوى الطير وهو ظاهر نقل ابن رشد؟ والصواب الأول لأنه منصوص في الروايات وهذا مع الاختيار. أما إذا اضطر إلى ذلك ولم يجد إلاّ أحد النوعين فَعَلَهُ وأجزأ.

والحيوان أربعة أقسام: نحْر وذبْح وعقْر مخيّرٌ بين الأوليْن.

فالأول كالإبل والفيل ـ على القول به ـ ونحوه، ويُجزي ما أنْهرَ الدم وذُكر اسم الله عليه فكُلْ. وفي آخر كلامه ما يقتضي الوَدَجيْن لأنه قال: المنحر هو النقرة وموضع القلادة وهو مجمع الودجين فقطعه ينوب عنهما، وهو ظاهر قول الرسالة: الذكاة قطع الأوداج والحلقوم لا يُجزي غير ذلك.

وأما الذبح فهو في الغنم والظباء ونحوهما من سائر الحيوانات الصغيرة والطير على اختلاف أنواعها حتى النّعامة والتخيير بين الذبح والنحر في البقر ونحوها من الخيل والحمير والبغال ـ على القول بذلك ـ. والذبح لأنه نص القرآن في البقر بناءً على أنّ شرع من قبَلنا شرْعٌ لنا. والنحر لأنه نص السنة من قول عائشة: (نَحَر عن أزواجه).

العقْر في غير كل مقدور عليه من جميع الوحش حتى الأسد الفهد والذئب والضبع والأرنب وغير ذلك ـ لمن يُجيز أكل ذلك أو يكرهه ـ وقصد الذكا. فإن صار مقدوراً عليه فيرجع لما تقدم. ويأتي الكلام على مسائل الصيد.

وفي ما ذكرناه كفاية.

وهذه أسئلة بعضها من معنى ما تقدّم:

فمن ذلك ما كتب به القفْصي المؤدب إلى عبد الحميد الصائغ:

كتب إليه بمقدمة لا يُحتاج إليها [164 أ] فمن ذلك ما عندي فيه أجوبة مختلفة من المتقدمين، فيجب أن يفهم أكانوا في وقتهم مما يُعمل على تقليدهم، وإن كان تقليد الميت عند المتكلمين فيه ما تعلمه.

فمنه **مسألة** رفع اليد في الذبح فحفظتُ عن ابن محرز القيرواني وأجابني بخطه: إذا رفع الذابح يده قبل تمام الذبح ثم أعادها بالقرب وأتمّ الذبح فإنها تؤكل. وعلى ظني أني وقفتُ على جواب ابن محرز وتابَعَه بعض المتأخرين عليه. وأجابني أبو الطيب الكندي بخطه فيمن ذبَح ورفع يده قبل تمام الذبح فعن سحنون لا يؤكل ولم يفسر، وتأويل بعض الناس عنه إن رفع مختبراً أكلتْ. والمسألة عندي مشكلة.

وأجاب السيوري إن رفع يده قبل تمام الذكاة فإن وصلت إلى حال لا تعيش معه على حال لم تؤكل، وإن كانت تعيش معه فذكّاها بعده أكلتْ، وهو أصلٌ حسن وقاله بعض علمائنا، وما وقع غير هذا فليس بجيّد، ووقعتْ روايات ليست على أصل.

وأجاب أبو الطيب في مسألة الغلصمة: لا أجيز أكلها ولا أحرّمه ومن باع لم يجز حتى يُبيّن ويُكره البيع وإنْ أُطْعمت فهو أخفّ.

وأجاب عنها ابن محرز: الأظهر في المذهب أكلها ومَن تورع لم يأكلها.

وأجاب السيوري: ليس فيها حديث يُرجع إليه.

وما يباح من الحيوان لا يؤكل إلاّ بذكاة بإجماع الأمة والغلصمة مختلف فيها. وأمّا ما أُجمعَ على تحريمه إلاّ بذكاة فلا يؤكل إلاّ بذكاة[1] مجمع عليها. هذا الفقه. وصارت عادة المحتسب في الغلصمة أن يتصدّق بها المحتسب على الجزّار ويحول بينه وبينها ويعطيها للفقراء، وربما كره ذلك ودفع إليهم من غير إعذار إليه مكْرهاً، فهل يُبَاح هذا أو يمنع للخلاف في المسألة؟.

والشاة المريضة إذا ذُبحتْ ولم يتحركْ منها شيء ولا صرختْ، في جواز أكلها قولان، فما الصواب عندك في هذه الأربعة؟ المريضة والغلصمة ومن رفع يده قبل التمام ومن قطع الودجين خاصة.

فأجاب عبد الحميد المذكور: الذي قاله السيوري في من رفع يده قبل التمام له وجه حسن، وذكر ذلك عن بعض المتقدمين، ومراده وقوع الذكاة في ما فيه حياة متيقّنة يعيش معها فتكون كالصحيحة مما لا ذكاة فيها ولو صارت إلى حال لا تعيش معها كانت كالميتة فلا تنفع الذكاة فيها. ومن قطعِ الأوداج فقد مرّ لي عندك أنها تؤكل، فمن تورّع عن أكلها لم يمنع. وما فعلَهُ المحتسب من الصدقة بغير إذن ربها فغيْر صواب عندي، يتصدق بأموال الناس بغير إذنهم مما فيه خلاف قوي ظاهر. ولهذه المسألة تعلُّقٌ بأصول الفقه. ويجب المنع من إتلاف أموال الناس، لكن إذا أراد البيع بيّنَ أنّ الحلقوم لم يُقطع، فإن أمِنَ ناحيته أمر بذلك، وإن خيف منه التدليس جعل من يوثق به فيبيّن للمشتري والأجرة إن لم يوجد مَن يحتسب بغير شيء على البائع.

وأما المريضة إذا ذكيت وهي متيقَّنة الحياة أكلتْ. والغلصمة إذا جازت للبدن وقع الذبح في الرأس، فإن قطع الودجين فهي المسألة المتقدمة، يعني إذا قطع الأوداج دون الحلقوم. وفي مختصر ابن أبي زيد: إذا فرى الأوداج فقط أو الحلقوم فقط لم تأكل. وروى ابن القاسم أن مالكاً كرهه.

وسئل القابسي أيضاً عن الطائر يذبحه رجل فيضطرب في يده فيرفع السكين ثم يعيدها فيتم الذبح، أيؤكل؟.

---

(1) جملتان سقطتا من أ.

فأجاب: فيها اضطراب بين أصحابنا، فمنهم من قال هي كمن شك في صلاته فيخرج ثم يرجع بالفور ويتم صلاته وتجزيه فكذا هذه تؤكل، ومنهم من قال: هو بمنزلة [164 ب] من سلّم على شك ثم يرجع للإصلاح فلا تجزيه، فكذا هذا إذا رفع يده غير متيقّن التمام ثم رجع فأتمّ فلا تؤكل. قال القابسي: وسئل عنها أبو محمد فأجاب مرة بالأكل وهذه بعدمه، قيل له: فما تقول أنت؟ فذكر جواب السيوري المتقدم. إمّا أن يحصل فيها ما تعيش معه أو لا.

وسئل السيوري أيضاً عن جزار ذبح فجازت الجوزة إلى البدن فباع أكثر الشاة ولم يبيّن فَتُفُطِّنَ له ووجد الرأس بلا غلصمة فرفع وسُجنَ عقوبة له، ما ترى في ذلك؟ وقد سئل الجزار عن فعله فقال: أكل الغلمصة الهرّ أو قطعها الصبي، فعقل عليه بقية الشاة حتى يأتي الجواب. وقد أخذ فيها الناظر بقول سحنون مع منع أكلها وبيعها، فهل هو صواب أو غيره الصواب لقوة الخلاف فيها؟.

وعن بعض المتأخرين ممن توفّي: الأظهر من المذهب جواز أكلها ومن تورّع لم يأكل، وشك هل قال: إذا باع يُبَيّن، والظن أنه قال: إذا باع يبيّن. وحكي عن ابن أبي زيد وأبي حفص أو الداودي أنهما كانا لا يفتيان بشيء فيها للخلاف وقوته، فهل ثبت عنهما شيء أم لا؟ وما مذهبك في ذلك؟.

فأجاب بما تقدم له قال: وما حكيته عن الشيخين فلا أعرفه لهما ولا عن واحد منهما.

وسئل اللخمي ما اختيارك في الشاة المريضة إذا ذُبحتْ فسال دمها ولم تتحرك ولا صرختْ، هل يُباح أكلها أم لا؟.

فأجاب: إذا سال دم الشاة ولم تتحرّك[1] فسمعتُ أنّ ما تقدّم موته لا يسيل منه دم أو يكون الشيء اليسير، فيَكشف عن ذلك مَن عادته الذبح، فإن صحّ ذلك كان سيلان الدم دليل الحياة عند الذبح فتؤكل.

---

(1) ثلاث جمل سقطت من أ.

وسئل عن شاة أو دجاجة مريضة خيف عليها الموت فذُبحتْ فسال دمها ولم تتحرك فهل تؤكل أم لا؟ وأفتى بعض الطلبة بعدم أكلها وطُرحت فهل شيء أم لا؟ وكذا ديك أُطْعِم العجين فدخل في حلقه فخيف عليه فذبح فسال الدم ولم يتحرك، ونزلتْ، فقيل: لا يحلّ أكله. وبلغني عن بعض أصحابك الموتى أنه حكى عن مالك أن سيلان الدم في مثل هذه المسائل دليل الحياة وإن لم تكن حركة، فهل هو صحيح أم لا؟.

فأجاب: إذا ذكّاها وهو يتيقّن حياتها أُكلتْ، ما عندي غير ذلك.

وسئل ابن سحنون عن رجل وقف على ثوْر راقِد فقال لصاحبه: ما خبَر الثور؟ فقال: أشبعتُه الشعير، فقال: بِعْنيه على أن أذبحه، ففعل فذبحه فإذا هو تقطعتْ مصارينه.

قال: أرى بيعه جائزاً، قيل له: أفيجوز أكله؟ قال: نعم.

قلت: لعل ما ذكر من المصارين إنما هي السفلى التي تلي الكرش أو الكرش. وأما لو كانت المصارين العليا التي يجري بها الطعام فإنها مَقْتل، وسيأتي الكلام على المقاتل. وأما ما ذكر من الشاة المريضة فقد تقدم الكلام أنها إذا كانت متيقّنة الحياة حينئذ. وأحفظ في مقدمات ابن رشد: هل يعتبر وجود الحياة عند وضع السكين في الحلق أو في أثناء الذبح أو بعده؟ فحكى عن مالك في ذلك خلافاً، وهذا على أحد قوليْ مالك إنّ ما يُئِسَ من حياته تعمل الذكاة فيه، والقول الآخر هو كالميتة، والقولان فيها.

وسئل الصائغ وقيل له: أجاب بعض الشيوخ عمّا يأخذُه السّبُع من الغنم فيشقّ جوفه ويسلخه.

فأجاب: الشاة تؤكل إذا شق الجوف والجلد وأخذها من وقتها ولم يقْطع نُخاعَها. واختُلف إذا أصاب شيئاً من مقاتلها بخُفّه أو قطع المصير أو الكرش هل تؤكل أم لا؟ والقياس الأكل للإجماع إلاّ من شذّ أنه إذا اعتلت وصارت إلى الموت فسوبقتْ بالذكاة أنها تؤكل. فبيّنْ لنا [165 أ] ما عندك في منفوذة

المقاتل ولها الحياة هل تؤكل كما تقدم من الجواب أم لا؟ وقد كانت نزلت في رُمْح مركوز فمشى بعير بجواره فضربه الرمح فحلقه فجرى البعير والدم يسيل منه فبُودر إلى نحره خوفاً من الموت ويبيع لحمه. وأخرى وهي: قوم نصبوا للوحش فوحل غزال برجله في المنصبة فهزَّ الغزال نفسه مراراً بقوته فانخلع من الغزال طابق منه بربعه وهرب الباقي منه، ثم حُكم عليه وذُبح وبقي الربع معلّقاً في محلّه. فالذي كان عندي أن البعير والغزال لا يؤكلان بعد الذكاة، لأن حياة الباقي منهما مستعارة. فهل تدخل هذه المسألة في المسائل التي قبلها مما أنفذت مقاتله وأن الصواب أكله على ما اختاره الشيخ المتقدم أم لا؟.

فأجاب: الصواب عندي إذا ذُبحتْ الشاة والحياة لها قائمة أن تؤكل كما قال وقاله من العلماء المتقدمين مَن له قدم في العلم، وبه قال بعض أصحابنا إلاّ أنه لا يبيع حتى يبيّن، وكذا لا يُطعمه لغيره حتى يبيّن، إذ قد يرغب غيره في الأكل بالإجماع. والمطالبة بالحجاج يطول أمرها، وليست بمسألة واحدة أكتب بالحجاج عليها. والبعير والغزال أمرهما على ما تقدم من وجود الحياة فيهما ظاهرة بيّنَة كالتي أُصيب منها المقتل، إلاّ أنه لا سبيل إلى البيع حتى يُبيَّن لمشتريه ويعرّف بخلاف العلماء في ذلك. وكذا مسألة الرافع يده قبل التمام يجزي على هذا، تعمل الذكاة فيها إذا كانت حياتها ظاهرة بيّنة. وأمّا رُبع الغزال الذي بقي وحده فلا يؤكل. وأما الطائر الذي يُضرب فيسقط فإن ذكاته وحياته مجتمعة قائمة أكِل، وإن أدركه في غمرة الموت يضطرب وليس بَيّنَ الحياة فلا يؤكل، لأنه قد يكون موته من السقطة.

وسئل السيوري عن مسألة البعير وقيل له: بعير مشى فوجد رُمْحاً مركوزاً فضربه في الحلق فسال دمه وانكسر الرمح في حلقه فرُئِيَ وهو يجري من شدة ما نزل به فنُحر وبيع لحمه، فهل يستردّ الثمن من البائع؟ وهل يؤكل ما بقي من اللحم أم لا؟.

جوابها: لا يؤكل ويردّ الثمن إذا كان، فقد أصابه في الأول ما لا يعيش معه.

قلت: هذا المشهور المعوّل عليه أنّ ما انفذت مَقاتلُه لا تعمل فيه الذكاة مطلقاً، وهو مبني على عدم مراعاة الخلاف، وعلى قياس المذهب في مسألة بيع النجس، وعلى مراعاة الخلاف يكون لها حكم آخر. ولعل القاعدة التي أشار إليها عبد الحميد أنّ للمسألة تعلّقاً بأصول الفقه وقد مرّتْ أول هذا المجموع. ومنفوذة المقاتل، إن كانت المتردّية وأخواتها فإن كان ذلك في أوداجها فهي كالميتة لفوات محلّ الذكاة وإلاّ فروايتان عن مالك حكاهما اللخمي. وأظن أنه أخذها من المدوّنة، وجعل سبب الخلاف قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] هل الاستثناء متّصل فتعمل الذكاة في ذلك، أو منفصل فلا تعمل الذكاة فيها ويكون معناها: إلاّ ما ذكيتم من غيرها. والأصل في الأشياء الاتصال لأنه حقيقة والمنفصل مجاز. وأمّا منفوذة المقاتل من غيرها فالمنصوص أنها لا تعمل فيها الذكاة مطلقاً. وأشار التونسي إلى الخلاف فيها من مسألة من أنفَذَ مِن رجل مقاتله وأجهز عليه الثاني أنه يقتل الثاني على رواية ابن أبي زيد، وصرح به ابن رشد وتعقّبه بعض المتأخرين بما يطول جَلْبُه.

ابن رشد: المقاتل [165 ب] المتفق عليها خمسة: انقطاع النّخاع، وهو النخع الذي في عظم الرقبة والصلب، وقطع الأوداج وخرق المصير وانتثار الحشوة، وانتثار الدماغ. ومعنى المصير مراده به الأعلى الذي هو مجرى الطعام والشراب قبل أن يتغيّر ويصير إلى حال الرجيع. وأما أسفله حيث يكون الرجوع فليس بمقتَل والوجود يشهد له أنّه كان الخرق من الأعلى فلا يعيش، كما جرى في قصة عمر، ومن أسفل قد يعيش.

واختلف في مشقوقَةِ الكرش فأفتى ابن رزق بأكلها وابن حمدين بعدم أكلها وأمَرَ بطرحها في الواد فأخذها الفقراء والعامة من أيدي الأعوان لفتوى ابن رزق فيها، ومكانه عندهم من العلم، وهو الصواب. واختُلف في مدقوقة العنق فروى ابن القاسم أنه ليس بمقْتَل، وقال أشهب وغيره هو مقتل.

قلت: وكذا الخلاف عند بعض أئمّتنا أنه إذا انقطع المصير طولاً ففيه ما

(1) القرآن: المائدة 3.

في الودج. ومنهم من يعبر عن المصير بالمنفاح وهو الذي يستقرّ فيه الطعام وتستردّه البهيمة بعد ذلك. وسماه في الوجيز القوقلد. وكان سيدي الفقيه الإمام ـ رحمه الله تعالى ـ يقول: هذا المصران الأحمر الذي يقع معه البلع. وزاد شيخنا الفقيه القاضي الأصلح أبو العباس بن حيدرة ـ رحمه الله ـ انقطاع القلب من أصله. قال: وإنما لم يُذكر لوضوحه وانتثار الحشْوَة. قال شيخنا الإمام المذكور هو انقطاعها من مقعد الظهر. وعن غيره إحصار المصارين واختلافها واختلاطها. وعندي أنه اختلاف في شهادة هل يمكن أن يحيى مَن وقَع به ذلك أم لا؟.

ابن رشد: وعلامات الحياة خمس: سيلان الدم، وطرف العين، وركض الرجْل، وتحريك الذنَب، واستفاضة نفسها. وتحريك الذبيحة أو ما يقوم مقامها من استفاضة في حلقها الذي لا يعلم إلاّ من حيّ. فإن وجدت العلامات ـ وهي موجودة الحياة عند الذبح ـ أكلتْ باتفاق، وإن وُجد منها سيلان الدم دون التحريك أو ما يقوم مقامه لم تؤكل، وهو ظاهر قول مالك في الموطإ ولا اختلاف فيه أعلمُهُ.

قلت: ظاهر هذا مخالف لفتوى اللّخمي ومن سبق إذا كان الدم كثيراً. قال: وإن وجد منها التحريك أو ما يقوم مقامه من استفاضة نفسها دون سيلان الدم جرى على اختلاف في من يئس من حياتها ولم تنفذ. وأمّا الصحيحة فتؤكل إذا سال دمها ولم تتحرك. لأن صحتها دليل على حياتها.

وفرائض الذكاة خمسة: النية وهي القصد إلى الذكاة، وقطع الودجين، والحلقوم، والفور. ومن سُنَنِها: التسمية، وأن لا يسلخها حتى تزهق نفسها، وتوجهها للقبلة، وتُضجع على شقها الأيسر، وإن يرفق في ذلك كله. ويستحب إحداد الشفرة، والإجهاز بسرعة، والصبر على السلخ والقطع إلى أن تزهق نفسها.

ابن غلاب: وتكره الذبيحة بثمان: شق القلب، والكبد، والطحال، والكلوة، والأنبولة، والمبعر، والدوارة، والمرة. فما كَثُر شقُّهُ وأدّى إلى الهلاك

فكراهته تحريم. وما قلّ وأدّى إلى السلامة فكراهته تنزيه. وأنتج الكراهة في الثمانية للخلاف في حرمتها وإباحتها. قاله المازري في المعلم إذا صارت من المتشابه.

وسئل القفصي أيضاً في المسائل المقدّم ذكرها. عبد الحميد الصائغ: وهي الشاة تذبح فتصير الغلصمة وهي الخرزة وتسمى العقدة والحلقوم إلى البدن فما اختيارك من الخلاف فيها؟ [166 أ] وعندي أجوبة من شيوخنا الموتى. فما أجابني به أبو القاسم بن محرز: الأظهر في المذهب أكلها ومن تورّع فلا يأكلها. ومما أجابني به أبو الطيب الكندي: لا أختار أكلها ولا أُحرّمها، وإن تُصدِّق بها على الفقراء كان أحق. وأجابني السيوري: أمّا الغلمصة، فما منها حديث يُرجع إليه، والحيوان كلّ ما يأكل منه لا يؤكل إلاّ بذكاة بإجماع.

والغلصمة اختُلف فيها، فلا يحل ما أجمع على تحريمه إلاّ بذكاة اجتمع الناس فيها. وما ذكرته عن ابن أبي زيد لا أعرفه عنه وكذا أبو حفص والداودي. وكنتُ كتبتُ أنهما لا يفتيان في الغلصمة بشيء لشدة الخلاف فيها. وكان عندي أن أبا مصعب أخبر عن أهل المدينة أنهم لا يراعون الغلصمة ولا يتلفتون إليها أين صارت أنها تؤكل مطلقاً. وكثير من يسأل عنها، فهل يُذكر له الخلاف أو يتخير لنفسه ما أحب واشتهى. ولو نزلت بجزار فأراد بيعها فهل يُمنع من ذلك إذا كثُر مَن يشتري منه من عوام؟ أو مباح له مع التبيين؟ وإن لم يوثق به في التبيين فهل يتصدق به عليه أحبّ أو كره؟ أو يؤمر من غير قضاء؟ ولا يحال بينه وبينها، ويترك يأكلها ويدخرها ويصنع بها ما شاء. وكيف لو غلب على الصدقة بها هل يغرمها من أجبره عليه كالغصب للحلال؟.

وبلغني عن السيوري أنه قال تُدفن الذبيحة التي جازت الغلصمة فيها إلى البدن تدفن بموضع لا يوصل إليها، فما تراه في هذا وفي الصدقة على ربّها؟ وما اختيارك في الشاة إذا ذبحت فسال دمها ولم تتحرك وكانت حية قبل الذبح بغير شك؟ وفي حال الذبح يدل عليه سيلان الدم.

فأجاب: الصواب عندي أكلها وما ذكرته عن شيخنا أبي القاسم فيه، وإنما

يتعلق به من الإشراف لابن المنذر. وإذا حُكّك على الأصول لم يثبت. والصواب أكلها ومن احتاط بترك أكلها والصدقة بها فعليه البيان للمتصدّق عليهم باختلاف العلماء فيها. وكذلك لو أراد بيعها. وقال من أجاز أكلها: إن كان له من النظر ما يردّ به إلى ذلك فلا يبيعها أو يتصدق بها حتى يبيّن. فإن لم يُوثق به في البيان فيجعل معه مَن يوثق به فيبين، ولو لم يوجد إلاّ بأجرة وتكون من عند البائع.

وما ذكرته من الدفن ففيه صعوبة مسألة اجتهادية مختلف فيها: يؤمر بدفنها إلاّ أن يكون ظهر له من اجتهاده التحريم فليفعل في نفسه وماله ما هو مطلوب باجتهاده، وإلاّ فغيره ممن هو بصفة التقليد يجيزه لما ظهر له. ومن سألك عنها فبيِّن له خلاف المتقدمين والمتأخرين فيها.

والشاة إذا كانت حية في حال الذبح أكلت سال دمها أو لم يسلْ، إذ الذكاة وقعت في حية، هذا الذي يظهر لي. وسأله مرة أخرى فيها والسؤال في الشاة المريضة تأكل وترقد وربما مشتْ أياماً فخاف عليها ربّها الموت فجاء بالجزار وقال: إنها على آخر وقتها فأمسكها الجزار وذبحها فجرى منها دم مخلوط بماء ولم يظهر منها تحريك جملة، فخاف ربها من ذلك فقال الجزار: تحركتْ بين يديّ والدم السائل متوسط والأشبه أنه قليل. ولمّا نحرها بعد سلخها سال منها دم قليل من المنحر وتحركت يدها بعد كمال الذبح، وقبل السلخ بوقت يسير.

وما ترى في الشاة ذبحتْ فوجد في بطنها خروف تمّ خلقُه ونبتَ شعره، أو لم يتمّ خلقه ولم ينبت شعره، والخروف داخل السلاء الموجود في بطن النعجة أم لا يجوز وهو يخرّج بخروج الولد؟.

[166 ب] فأجاب: أما المريضة فتنظر إلى حين الذبح ووضع السكين، فإن كانت حية لم يلتفت بعد ذلك إلى غيره. وأما السلاء فلا يؤكل لأنه باين من النعجة.

قلت: تقدم في كلام ابن رشد متى تُعتبر الحياة. وهذا الذي ذكر أحد

الأقوال وما ذكر أنها تحركت برجلها بعد تمام الذبح فتقدّم أن هذا مجمَع عليه إلاّ على مذهب من يمنع أكلها إذا يُئس من حياتها، وهو أحد قولي مالك. وأما ما ذكرتَ من الدفن واستشكاله ذلك، فله أصل في المذهب وهو ما عُجِن بماء مختلف فيه من الطعام. فتقدم ولهذا التقييد فيه أقوال: أحدها الدفن للمتقدمين الخلاف فيها والخلاف في مسألة الماء مشهور في أصلها وفرعها. فهي أدخل في باب قوة الخلاف. وأمّا السلاء فيمنع أكله هنا وهو المسمى مشيمة.

وفي سماع موسى من كتاب الصلاة: السلاء وعاء الولد هو كلحم الناقة المذكّاة. والقول الثالث لابن جماعة ـ من شيوخ شيوخنا ـ أنها تابعة للولد فكلما أكل الولد أكلت، وإذا امتنع أكل الولد لم تؤكل. حكاه شيخنا الإمام ومال إليه.

والصواب الجواز لأنه جزء من جزء الشاة وهو ظاهر المدونة لقوله: وما أضيف إلى اللحم إلى آخره. فقالوا: مشيمة السلاء. وحديث وضع السلاء وزوال فاطمة له، وما أخذ من أحكام النجاسة إنما ذلك لأن تذكية المشركين ليستْ بشيء. وحكم المذكاة الميّتة. ولو لم يكن كذلك لم يكن في الأصول ما يرد أكلها. وما ذكر الصائغ أنه باين عن النعجة لا ينهض مانِعاً لأنه إنما يعتبر في الحية. فحكمه للميتة وهو هنا تابع للشاة المذكورة، وهي المذكّاة فكذلك هو.

وسئل الصائغ عن ضرع الشاة يتعطل ولا يخرج منه اللبن ولا لحم فيه إلاّ يبس وأنثيَيْ الفحل تُربط ليسمن فتبطلان وتفسدان ولا دم فيهما ولا لحم هل يؤكلان أم لا؟ وكذلك الضرع المبطّل الذي يَبس إذا ذبحت الشاة أيؤكل الضرع كله أو يطرح ما انبطل منه؟.

وقد **أجاب** فيه بعض الشيوخ: يؤكل الضرع وأنثى الفحل ولولا الحياة لنتنتْ وسقطت. وهذا الأصل في كلّ ما ذهبت الحياة منه. وقد كان أشكل هذا السؤال على بعض الفقهاء.

فأجاب: أما ضرع الشاة والخصيتان فإن كان فيهما الحياة كما في الجسم

وهما متصلان بالجسم فكما قال يؤكلان، وإن كان ليس فيهما حياة متصلة بالجسم فلا تؤكلان.

قلت: في النوادر جواب عبد الله بن إبراهيم بن الأبياني بأكل خصى الخصيّ صواب. وعلّله بقوله هو كالغدة، الغذاء يصل إليها ولم تبِنْ عن البدن. وهو ظاهر في جواز أكل المشيمة. وأخذه شيخنا من عموم لفظ المدونة في السهم الثالث. وما أضيف إلى اللحم من قلب ورية وطحال وكلى وخصى فهو كاللحم.

وروي عن ابن حبيب استثقال أكل عشرة دون تحريمها: الطحال والعروق والمعدة والمرارة والعسيب والأُنْثيان والكليتان والحشا والمثانة وأذْنى القلب.

وتكلم في المشيمة ولم يتكلم في الجنين، وحكمه الأكل بذكاة أمه عند مالك أتمّ خلقه ونبت شعره. وفي سماع ابن القاسم: يمرّ السكين على حلقه ليخرج دمه. وسمعه أبو زيد قال: ركض جنين أضحيتي في بطنها بعد ذبحها فتركته حتى أخرجته ميتاً فذبحتُه وأكلتُ منه. ابن رشد: إن خرج ميتاً أو حياً وفات بنفسه قبل ذبحه أكل دون ذبح. وإن شُكّ في دوام حياته لم يؤكل إلاّ بذكاة.

قال [167 أ] شيخنا الإمام: ونقله الباجي من رواية عيسى عنه، إذا شك في حياته لم يؤكل إلاّ بذكاة. ولو علم أنه لا يعيش ففي استحباب ذبحه أو وجوب تذكيته به. نقل ابن رشد وعيسى بن دينار وقاله يحيى بن سعيد وابن العربي: إن خرج حياً فمات بالفور فعن محمد يكره أكله، وفي الجلاب لا يحلّ، وفي الاستغناء لابن عبد الغفور عن ابن كنانة إذا استخرج حياً ومثله لا يعيش لو ترك لم يحلّ أكله ولو ذكاه. قال شيخنا وظاهر الروايات وأقوال الأشياخ أن المعتبر نبات شعر جسده لا شعر عينيه فقط خلافاً لبعض أهل الوقت.

قلت: قيّدتُ عنه أن الشيخ أبا محمد المرجاني وهو الذي رأيت جميع مَن أدركتُ يفتي به وغيره يحمل المذهب على مطلق الشعَر لقوله: تمّ خلقه ونبت شعره، فعل في سياق الثبوت فلا يعمّ.

وأجاب الآخران: الإضافة تقتضي التعميم، وفيه نظر، لأن الإضافة لا تقتضي إلاّ مطلق الإنبات لا نبات كل شعر. الباجي: المعتبر في تمام خلقه أنه كملت خلقته ولو خلق ناقصاً يداً أو رجلاً وتمّ خلقه لم يمنع نقصه.

وفي القبس عن مالك: إن لم يتم خلقه فهو كعضْوٍ منها ولا يذكى العضو مرتين. فظاهره أنّ قول مالك عنده أنه يؤكل، وإن لم يتمّ خلقه دون ذكاة ونقل في العارضة عن مالك كالجماعة واختار الجواز لنفسه.

وسئل ابن أبي زيد عن الإبل والبقر إذا غرقت ثم غرقت ثم أُدركتْ فذُكّيت، وذلك في عرس أو غيره فهل تؤكل؟.

فأجاب بأنها تؤكل وليس ما صنع بها من المقاتل التي لا تحيـى معها.

قلت: نقل ابن زرقون رواية أنه كره أكلها وقولاً بالجواز، كما أفتى به الشيخ. وفي سماع ابن القاسم: لا بأس بقطع الحوت وإلقائه في النّار حيّاً. ابن رشد: كرهَهُ مرة كراهة خفيفة. وفيه أيضاً: لا يعجبني شقّ المنهوش جوف الشاة ليدخل رجله فيها تداوياً. قيل له: بعد الذبح وقبل الموت. قال: إن كان على وجه التداوي كأنَّه يكرهه. ابن رشد خفّفه بعد الذبح. وقوله أولاً لا يعجبني على التّحريم.

وهل يستحب ذبح ما لا يؤكل من الدواب لإراحتها أو يقص أو تترك حية؟ ثلاثة أقوال ذكرها ابن رشد وعزاها. وقوله في السؤال في عرس أو غيره ظاهرة ولو للنوادر التي تكون بين القبائل وللفخر والخيلاء، فأحفظ أن كل ما ذكر في الفتن أو الفخر أنه مما أهّل به لغير الله، وأنها جرت بين جدّ الفرزدق وآخر في زمن علي وعقر مقابل جدّ الفرزدق إبلاً كثيرة ونحرها، فأمر علي برميها بكناسة الكوفة، ورأى أنها مما أهّل به لغير الله. وكذا ما ذبح برسم الجاه، وكرهه الحسن. وكان ممن تلقّيناه يقول: إذا سمي الله عليه فالصواب أكله والقصد به خارج عن نية التذكية وليس هو جزء من أجزائها. وتقدم من قول بعض الشيوخ لولا الحياة لنتنت وسقطت. فيؤيده ما حكاه بعض المؤرخين ـ وأظنه في سلوة الأحزان ـ أن صاحب أرمينية بعث إلى ناصر الدولة رجلين للأعجوبة بهما لهما

نحو ثلاثين سنة متلاصقان من جانب واحد من الحقْو إلى دون الإبط ومعهما أبوهما يذكر أنهما ولدا كذلك توأمين، قال: وكنّا نراهما يلبسان قميصين وسراويلين وكل واحد منهما لباسه مفرد إلاّ أنهما لا يمكن إلصاق كتفيهما وأيديهما، والمشي يضيّق ذلك عليهما فيجعل كل واحد منهما يده التي تلي أخاه من جانب الالتصاق خلف ظهر [167 ب] أخيه ويمشيان كذلك ويركبان دابة واحدة، ولا يمكن أحدهما التصرف إلاّ بتصرف الآخر معه، وإذا أراد أحدهما الغائط قام الآخر معه، وإن لم يكن محتاجاً إليه. وأن أباهما حدثهم أنه لمّا ولدا أراد أن يفرق بينهما فقيل له إنّهما يألمان لأنّ التزامهما من جهة الخاصرة، وأنه لا يمكن أن يسلّهما فتركهما وكانا. . . .[1] فأجازهما وخلع عليهما. وكان الناس بالموصل يسيرون إليهما ويتعجبون منهما ويُسيئون لهما. فخرجا إلى بلدهما فاعتل أحدهما فمات فبقي أياماً حتى نتن وأخوه حي لا يمكنه التصرّف ولا يمكن للأب دفن الميت إلى أن لحقت الحي علة من الغم والرائحة فمات أيضاً ودُفنا جميعاً.

وكان ناصر الدولة قد جمع لهما الأطباء وقال: هل من حيلة في الفصل بينهما؟ فسألهما الأطباء عن الجوع هل يجوعان في وقت واحد فقالا: إذا جاع أحدنا تبعه الآخر بشيء يسير من الزمان، وإذا شرب أحدهما دواءً مسهلاً ينحلّ طبع الآخر بيسير من الزمان، وقد يلحق أحدنا الغائط ولا يلحق الآخر ثم يلحقه بعد ساعة. فنظروا فإذا لهما جوفٌ واحد وسرة واحدة ومعدة واحدة وكبد واحد وطحالٌ واحد وليس بين الالتصاق والأضلاع، فعلموا أنهما إن فصلا ماتا، ووجدوا لهما ذكريْن وأربع بيضات. وكان ربما وقع بينهما خلاف وتشاجر فيتخاصمان أعظم خصومة وربما حلف أحدهما أن لا يكلم الآخر ثلاثاً ثم يصطلحان.

قلت: فهذا يدل على أن الحياة إذا ذهبت نتن، كما تقدم. وهذه المسألة أقوى في الإشكال من المسألة التي تعقّبها القاضي في المدارك على الشافعي

---

(1) كلمة غير مقروءة بجميع الأصول.

حين أباح تزوّج نسمة من السرة إلى فوق بشكل امرأتين ومن أسفل بشكل امرأة واحدة، وقال: إنهما أختان فكيف يباح تزويجهما؟ فلو فرضنا هذين الرجلين امرأتين لم يجز أن يتزوجهما لكونهما شخصين لكل واحد منهما آلة التناسل كما تقدم.

وسئل السيوري عن قوم يهود يذبحون الغنم لأنفسهم فربما خرج لهم في ذلك شيءٌ يسمونها طاهور فيبيعون ذلك ولا يبيّنونه، وما علمنا أن أحداً منهم بيّنَ ذلك. ومنهم من يذبح وهو نجار وهذه صناعته ويبيع من المسلمين. فهل يمنع من ذلك كل المنع؟ ويؤمر من وجد من اليهود بالبلد أن يذكروا ما يخرج طاهوراً أو يُتقدّم إليهم ويُنهوا أشد النهي، فمن اطلع عليه بعد عوقب، بيّن لنا ذلك.

فأجاب: إذا وقع في أذبحتهم ما يستحلونه فيبيعون من المسلمين ولا يبينونه فيُمنعون من البيع في الأسواق وفي موضع يشتري منه أهل الإسلام.

قلت: اختلف قول مالك في المدونة في ما يحرمونه على أنفسهم بحال الرية فأجاز مالك أكلها مرة، وكره ذلك مرة، وقال: لا تؤكل. واختلف هل هنا قولان أو ثلاثة؟ فإذا كان هذا الخلاف فلا يبيع حتى يبيّنَ. وكره في المدونة أيضاً أن تكون النصارى صيارفة وجزارين، ورأى أن يقاموا من الأسواق. وفي رواية: وأرى أن يقاموا. وكذا اختلف في اللحوم المحرمة عليهم أو ما حرمه الله عليهم في دينهم مثل ذي الظفر أو ما ذبحوه لأعيادهم أو كنائسهم. وعلى القول بالجواز فلا بدّ من البيان، فيُنظر في الأصول.

وسئل الصائغ فقيل له: رأيتُ بخط الشيوخ وقد سئل عن البيض المسلوق إذا سُلق مع السالم أنه لا يؤكل. والصواب أكله. ورأيت بخطه: اختُلف في الجراد فقيل يذكّى [168 أ] وعلى هذا يحتاج للتسمية عند التذكية وينوي بما يقطع منه الذكاة، وإذا طبخ المذكّى والميّت لم يؤكل المذكّى لسقي الميت إياه. وهذه الرواية فيه وقد يُستَخَفّ ذلك للاختلاف فيه، هل يحتاج لذكاة أم لا؟ ولأنه لا ينفك منه الميت. وفيه أيضاً أن القدر يُطبخ فتسقط فيه الجرادة فلا تأكل لعدم

نيّة تذكيتها، ويؤكل ما في القدر ولا يكون نجساً. فما الرّاجح عندك فيها؟ فقيل إنها نثرة حوت ينثره في كل عام مرتين، أو من صيد البر فيحتاج إلى نية الذكاة، وهل تُذكّى بقطع أرجلها ويديها وأجنحتها أو في الحلق وزوال رأسها؟ على القول بوجوب التذكية.

فأجاب: القول في البيض كما ذكر، ووجه القول بعدم أكله لأنه يشرب من المفاسد، ووجه القول بأكله لعدم شربه من الآخر، وإن قشر البيض لا تنحلّ أجزاؤه بل هو يابس كالحديد وشبهه إذا كان مع غيره لا يدخله ما معه، والعِيان يصدّقه، وهو إذا صلق وجعل معه زعفران أو نيلٌ ثم ينظر إلى بياضه، فإن وُجد فهو يُدَاخله، وإن لم يوجد فلا يداخله فعليه يتخرج الخلاف.

قلت: نص اللخمي على أنه لا يداخله، ويستدل بأنه لا توجد فيه صفة الزعفران إذا طبخ معه.

وما ذكره من الخلاف في الجراد صحيح وسببه قوله عليه الصلاة والسلام: (أُحلت لي ميتتان ودمان الجراد والسمك) فنظرتُ في هذا الحديث في الدواوين المشهورة فما وجدته فما ظهر في الجراد ما أقول.

قلت: في تاريخ بغداد لابن ثابت لما عرّف بزياد بن عبد الله بن علاثة حكى من طريقه عن جابر بن عبد الله وأنس قالا: كان رسول الله ﷺ يدعو على الجراد: (اللهم اقتلْ كباره، واهلك صغاره، وأفسد بيضه، واقطع دابره، وأصرفه عن معاشنا وأرزاقنا فقال رجل: يا رسول الله، تدعو على جند من أجناد الله بقطع دابره؟ فقال رسول الله ﷺ: (إنما الجراد نثرة حوت في البحر). قال زياد: فحدثني من رأى الحوت ينثره.

وذكر عبد الحق من طريق الدارقطني عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (أُحِلّ لنا من الدم دمان، ومن الميتة ميتتان: من الميتة الحوت والجراد، ومن الدم الكبد والطحال) يرويه عبد الله وعبد الرحمن ابنا زيد بن أسلم عن أبيهما عن ابن عمر وهما ضعيفان.

ابن الحاج: الجراد مُجْمَع على جواز أكله. وفي افتقاره للذكاة خلاف،

ومذهب مالك افتقاره لنية الذكاة ويكون بالدرس وقطع الرؤوس والطرح في النار ونحوه. وعن الشافعي وسائر أهل المذهب: لا يفتقر لذكاة كالحوت. وتحصيل المذهب فيه أنّ في افتقاره لنية الذكاة قولين: المشهور افتقاره وهو مذهب المدونة، والقول الثاني عدم افتقاره للحديث المتقدم. ذكره الفقهاء في كتبهم وهو قول ابن عبد الحكم ومطرف وغيرهما. ابن يونس: وهو ظاهر مذهبه. ونقل اللخمي عن ابن القصار: لا يؤكل ميته، ولو وقع في قدر أو نار أكل، وهو مشكل إذ لا بد من افتقاره للذكاة على القول به.

قلت: لعله لقول ابن المسيب أن أخذه في الغرائر ذكاته، والمشهور لا بد من فعل به يقصد به التذكية. وهل من شرطه ما يموت منه غالباً أو كيف كان الفعل؟ حكى ابن يونس القولين. وفي تذكيته بإلقائه في ماءٍ بادر قولان المشهور[1] وسحنون بنى على أنّ من شرطه أن [168 ب] يكون مما يموت فيه عاجلاً أم لا، وعلى نية التذكية فلا بدّ من التسمية في كل رمية أو بدرة، وعلى عدم ذلك فلا يفتقر، وإن كان روي عن ابن عبد الحكم أنه يسمي، والعلة ما تسميته إلاّ للأكل لا للتذكية أو للخروج من الخلاف، لأنه القائل بجواز أكل ميتته.

وفي الحلزون ـ بفتح الحاء واللام ـ وهو المسمّى عندنا اليوم البَبُّوش قولان؛ كالجراد هل يفتقر لذكاة أم لا. وفي المدونة: رأيت هوام الأرض كلها خَشَاشَها وعقاربها ودودها وحيّاتها وشبهه. قال: قال مالك: لا بأس بأكل الحيات إذا ذُكيت في موضع ذكاتها لمن احتاج إليها. ولم أسمع منه في هوام الأرض شيئاً إلاّ أنه قال في خشاشها إن مات في ماء أو طعام لم يُفسده، وما لا يفسدهما فلا بأس بأكله إذا ذكي كالجراد. عياض: هذا صحيح في المذهب، وفي تحريم بعضهم أكله دون ذكاة كالجراد نَظَرٌ.

وقاله القاضي واللخمي وابن يونس وعبد الحق، وأخذ من قول سحنون في قصعة ثريد إذا وقعت فيها قملة لم توجَد أكلتْ. وهذا على قولهم إنه لا

(1) كذا بجميع الأصول.

يفتقر لذكاة كالجراد. وفي التلقين: حكم الخشاش كدواب البحر لا ينجس ولا ينجّس ما مات فيه. قال شيخنا الإمام: هذا لا يدلّ على جواز أكله بغير ذكاة ولا يستلزمه كما مرّ لابن القاسم، وكان يوجّهه ويقول: هو كالتراب لا يُؤكل وهو طاهر. وحكى جواز أكله الباجي عن مطرف وابن عبد الحكم، وأخذه ابن رشد من قولهما: لا ينجس ما مات فيه[1] وهو في التلقين خلافاً لابن حبيب: لا يؤكل إلاّ بذكاة. وفي الكافي: جماعة من المدنيين لا يُجيزون أكل الخشاش، وهو ظاهر. ونقل ابن بشير: أن حشرات الأرض وحيّاتها المجمع على تحريمها. وفي تأويل المدونة على ما ذكر أنها تفتقر لذكاة نظر، فينظر في تواليفها.

وقوله في الحيّات إذا ذُكيت في موضع ذكاتها، فحمله شيخنا على ذبحه في محله كغيرها. وحمله غيره على ما حكاه القرافي أنه يجمع بين طرفها مقدار معلوم من ذنبها ويُجْهِز عليها مرة واحدة حتى لا يبقى شيء يتصل بها البتة، ويُلقَى الطرفان لأن فيهما السم ويكتفَى بأكل الوسط، انظره في كتبه. وفي أكلها نظر لأنها من ذوات السموم والإجماع على تحريمها. والأصل في المشكوك فيه المنع حتى يرد دليل الجواز. هذا القياس. وفيه أيضاً قصد قطع الرأس من أوّل على قول مالك، لكن يقول إنها ضرورة، والله أعلم.

وسئل اللخمي عمن أكل ثمرة فوجد فيها دودة حية هل يبلعها أو يلقيها، وكيف لو ابتلعها بعد العلم بذلك، فهل ابتلع طاهراً أو نجساً فيأثم؟ ومثله دود النحل وشبهه.

فأجاب: تقدّم الجواب عن دود التمر والعسل أنه ليس بحرام.

قلت: قال شيخنا الإمام: ظاهر الروايات أن دود الطعام كغيره، وقول ابن الحاجب لا يحرم أكل دود الطعام معه، وقبله ابن عبد السلام وابن هارون لم أجده إلاّ قول ابن عمر: رخص قوم في أكل دود التين والطعام وفراخ النحل لعدم النجاسة فيه، وكرهه جماعة ومنعوا أكله، وهذا لا يثبته شيء في المذهب.

---

(1) خمس جمل سقطت من أ.

وفي التلقين: وما لا نفس له سائلة كالعقرب هو كدواب البحر لا ينجس ما مات فيه، وكذا ذباب العسل والباقلا ودود النحل، يدل على مساواتها لسائر الخشاش.

قلت: هذا جرياً على حمله على مذهب البغداديين أن الخشاش يفتقر لذكاة والذي تلَقّيْنا من غيره من سائر شيوخنا عن البغداديين أنهم يبيحون أكل الخشاش بغير ذكاة. وهو ظاهر المذهب عندي في دود الطعام لما تقدم، وللمشقّة في الاحتراز منه كما أفتانا في روث الفأر إذا كثر في الطعام فإنّه مغتفَر للخلاف فيه وللمشقة، والله أعلم.

وفي المدونة [169 أ] لا بأس بأكل الضفادع وإن ماتت لأنها من صيد الماء. وحكى اللخمي عن ابن نافع أنه ينجس بالموت، وينجّس ما مات فيه. ويحتمل أن يكون قوله في المدونة في ضفادع الماء التي مأْواها فيه. وقول ابن نافع في ضفادع البر والغِيران، وذكر عبد الحق نحوه. وكره ابن حبيب الحريث وهو نوع من السمك. يقال إنه ممسوخ، وما تطول حياته في البر المشهور أنه بحري. وقال محمد بن دينار كالبري، وروى عيسى عن ابن القاسم أنه كان مأْواه الماء فبحري وإلاّ فبرّيّ، وما ذكرناه فيه كفاية.

ابن الحاج: وحديث: (هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته) احتج به من أجاز أكل المذكّى وإن نتن، وليس فيه ما يمنع الإشكال. ورويَ عن مالك أنه لا بأس بأكْل الطافي من الحوت ما لم ينتن، وحديث أبي عبيدة ما ورد فيه أنه ضرورة. وفي بعض طرق الأحاديث: (كُلْهُ ما لم يَنْتن).

وما وقع في العتبية من ذرق البازي إلاّ أن يكون ذكياً فيه وجهان؛ أحدهما أن يكون ما يأكله البازي ذكياً. وقيل: وإن كان طاهراً فهو غير طاهر[1]، لنهيه عليه الصلاة والسلام عن أكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، وهو منها، والأول أحسن.

---

(1) كذا وردت الفقرة بالأصول.

قلت: الدليل في بقية الحديث وهو عن كل ذي مخلب من الطير حكاه ابن شعبان، وحكاه في الكافي عن جماعة المدنيين، قال: لا يجيزون سباع الطير ولا ما أكل الجِيَف منها. المازري: لعلّ أصحابنا يحملون النهي عن التنزيه. وقول ابن القاسم وسحنون الجواز ونحوه قول ابن رشد: كل الطير مباح باتفاق. وتحصّل فيه ثلاثة أقوال: الإباحة والكراهة والتحريم، وعزْوُها واضح. والمشهور عدم كراهة الخطاف، وروى على كراهتها ابن بشير وقع في الخطاف وما في معناها الكراهة مطلقاً، فلعله لقلة لحمها، زاد ابن رشد: لجيرتها لمن عششتْ عنده، لتعشيشها في البيوت.

قلت: كان بعض شيوخنا القرويين يجري على هذه العلة البلّورج ونحوه مما جرتْ العادة أنه يألف العمارات. لكنه يدخل في مسائل الافتراس. وفي الزاهي: كره ابن وهب الهدهد والصرد، قال شيخنا الإمام لحديث ابن عباس: (إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن قتل أربع من الدواب: النملة والنحلة والهدهد والصرد). خرّجه أبو داود عن رجال الصحيح.

قلت: الهدهد تسميه العامة السيب، والصرد تسميه العامة أبو عميرة وأبو بشير. وسئل عز الدين عن نوع من العصافير فيه شهامة وقوة بحيث لو يجتمع مع أصغر منه عدا عليه وقتله وربما أكل منه، فما حكم هذا الجنس؟.

فأجاب: لا يحرم هذا العصفور الضاري لأنه عارض في الجنس وليس في أصل الخلقة.

قلت: هذا على أصلهم في تحريم كل ذي مخلب من الطير، ولا يرد هذا السؤال على المشهور من مذهبنا.

ابن بشير: ما فيه سمّ إن خيف منه، وإلاّ فلا. الباجي: لا تؤكل حية ولا عقرب إنما كرهت لجواز كونها من السباع والخوف من سمّها ولم يقم على حرمتها دليل، ولا بأس بها تداوياً. ولذا أبيح الترياق.

قلت: تقدم أكل الحيّات إذا احتيج إليها، فلعله ما أشار إليه هنا. والترياق

أحد أجزائه لحوم الأفاعي. وروى ابن حبيب كراهة أكل العقرب، وذكاتُها قطْع رأسها.

قلت: يريد وذنبها كما تقدم للقرافي في الحيّات قيل: إنها تباح وقيل: لا بأس بأكل الحيات [169 ب] إذا ذُكيتْ، ولا أحفظ في العقرب شيئاً، وأرى أنه لا بأس به.

ابن بشير: حكى المخالف عن المذهب جواز أكل المستقذرات وكل المذهب على خلافه. قال شيخنا: وهو خلاف رواية ابن حبيب: من احتاج لأكل شيء من الخشاش ذكّاه كالجراد والعقرب والخنفساء والجندب والزنبور واليعسوب والزر والنمل والسوس والحلم والدود والبعوض والذباب.

قلت: وقد أشار إليه في ذبائح المدونة مجملاً بقوله: ولا بأس بأكل خشاش الأرض وهوامّها، وذكاتُها ذكاةُ الجراد. فالخشاش ما له قشر والهوام ما ليس كذلك. قيّدتُه عن بعض شيوخنا. وفي بعض الحواشي: الهوامّ ما ليس له لحم ولا دم. وثبت في الصحيح النهي عن كلّ ذي ناب من السباع. وحقيقته: كل ما يفترس ويأكل اللحم لا الكلأ. ويتحصل في حكم أكله من نقل الباجي وغيره في المذهب ثلاثة أقوال: التحريم والكراهة، والأول في ما يعدو كالنمر والأسد والكلب. والثاني في ما لا يعدو كالذئب والثعلب والضبع والهر وحشياً أو إنسياً. وخارج المذهب قول بالإباحة. سبب الخلاف معارضة خبر الآحاد لعموم القرآن ومفهومه قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا﴾[1] الآية. فمن أخذ بهذا أباح ما سوى المذكور في الآية. ومن قدم خبر الآحاد، وأن الأحكام تتحد أضاف إليها ما تقدم. فمَن قال بالتحريم حمل النهي عليه وهو مذهب جمهور الأصوليين. ومَن يحمله على المكروه فيحمل النهي عليه أو توسط لأنه صار من المتشابه فيحمل على الكراهة عند قوم.

ومَن يفرّق بين ما يعدو ما لا يعدو يقول: إنّ أكْله يُورث طباع هذه الحيوانات وتسترق طباعه طباعها. كما ورد من كراهة استرضاع الحمقاء

(1) القرآن: الأنعام 145.

والفاجرة. وكلما اشتدت الطباع في المفسدة قوي النهي، وكلما ضعفت ضعف.

وحكى ابن رشد في «المرقبة العليا، في تفسير الرؤيا»[1] أنه كان في مجلس شهاب الدين القرافي فذكر بعض الحكام: أن أربعاً أكلت أربعاً فأورثتها أربعاً؛ أكلت النصارى لحوم الخنزير، فأورثتها عدم الغيرة، وأكلت الفرس لحوم الخيل فأورثتها الغلظة وقلة الرحمة، وأكلت العرب لحوم الإبل فأورثتها الحقد والكرم، وأكلت العجم لحوم القردة فأورثتها كثرة الطرب.

قال: فذكر بعض المصريين في مجلسه فقال: يا مولانا، وأكلَ المغاربة لحوم الكلاب فأورثتها كثرة الهرش، فقام طالب أندلسي في المجلس فقال: وأكل أهل مصر لحوم الفئران فأورثتها الفسق والخلاعة. فقال له المصري: رحمك الله، أفَكلّ مصريّ فعل هذا؟ فقال له الأندلسي: أوَكُلّ أهل المغرب يفعل هذا؟.

قلت: نقلتُ هذا من حفظي، ثم رأيتُ نسخة أخرى من «المرقية العليا» قال لحوم الإبل تدل على مال يصيبه من عدو قوي. قال ابن راشد: ربما دلّ أكل لحومها على الحقد والكرم لأن أكلها يصيّر طبعها كطبع الإبل. وقد قال الحكماء: أكل أربع أربعاً فأفادتْها أربعاً؛ أكلت العرب لحوم الإبل فأفادتها الحقد والكرم، وأكلت السودان القردة فأفادتها الرقص والطرب، وأكلت الروم الخنازير فأفادتها الخسّة وقلة الغيرة والحرص على الدنيا، وأكلت الترك لحوم الخيل فأفادتها القساوة.

وقد حضرتُ عند أمير الإسكندرية فجرى ذكر هذا، فقام رجل من أهل الإسكندرية ينكت على المغاربة فقال: يا مولانا بل هي خمْسٌ، قال: [170 أ] وما الخامس؟ قال: وأكلت المغاربة الكلاب فأفادتها الخسّة وسوء الخلق، فقام بعض الأندلسيين فقال: يا مولانا، بل هي ستّة. قال: وما السادس؟ قال: وأكل

(1) ذُكر هذا الكتاب في كشف الظنون 2: 1658. ومؤلفه هو محمد بن عبد الله بن راشد القفصي الفقيه الشهير. توفي سنة 736 هـ/ 1336 م. انظر ترجمته في الديباج المذهب لابن فرحون 2: 328؛ 329.

المصريون الفئران فأفادتها السرقة والخيانة. فقال: يا أخي، المصريون كلهم يأكلون الفئران؟ قال: والمغاربة كلهم يأكلون الكلاب؟ انتهى.

وقد نقلتُه لبعض التونسيين فزادني عن بعض فقهائنا: وأكل أهل إفريقية الدجاج فأورثهم الذلّ والاستكانة. وزاد بعضهم: وأكل بوادي إفريقية لحوم البقر فأورثها الجهل والثيارة، وأكل عامة أهلها لحوم الغنم فأورثها العافية واعتدال الأحوال. والله أعلم.

وأما الفيل فهو ذو ناب. فحكى الباجي عن الأزهري إنْ نحر لأخذ جلده أو عظمه جاز الانتفاع به.

قلت: هو كقولهما في السباع لا بأس بتذكيتها لأخذ جلودها. ومنعه ابن حبيب وقال: هو كالخنزير لا تعمل فيه الذكاة. ابن يونس: وكذا إن أراد أكل لحمه على كراهة، ويجري على ما تقدم.

وأخذ من مسألة المدونة جواز بيع الجلود على ظهور الحيوان. وفي سماع موسى: كراهته أن يخرج على غير صفته.

وأما القرد فقال ابن حبيب: يحرم أكله وجعلَه أبو عمر باتفاق. الباجي: ظاهر مذهب مالك وأصحابه عدم حرمته لعموم الآية، وإن كُرِهَ فللخلاف. قال ابن شعبان: لا يباع، وأجاز بعض أصحابنا ثمنه وأكله إذا كان يرعى الكلأ. وحرّم محمد أكله وكسبه. وما سمعتُ عن أصحابنا فيه شيئاً.

قلت: فيتحصل فيه الجواز والكراهة والتحريم والجواز، إن كان يأكل الكلأ وإلاّ لم يجزْ. ابن شاس وابن بشير: فما اختُلف في مسخه أو يُذكر أنه ممسوخ، كالفيل والدب والقنفذ، والقرد، والضب في جواز أكله وتحريمه خلاف سببه، هل الأصل الحظر لما يذكر أنه ممسوخ أو الإباحة لعموم الآية. وفي المدونة في كتاب الصيد: يجوز أكل الضبّ واالأرنب الضرابيب والقنفذ، ولا أحب أكل الضبع والثعلب والذئب والهر الوحشي والإنسي ولا شيء من السّباع. وفي ذبائحها لا بأس بأكل الوبر والخلد واليربوع والحيات، وتقدم حكمها. وروى ابن حبيب: والحرضون وهو الورل.

قلت: العرف الحرضون شكل من الحيات أخضر، فحكمه حكم الحيات. وقد ذكر ابن حبيب كراهة أكلهما. وأما الورل فهو معلوم. ويكره أكل الفأرة دون تحريم. ابن رشد: هي من ذوي الناب من السباع. وعن سحنون جواز أكلها. وفي الكافي: لا يؤكل الوزغ.

قلت: هو من الحيات والحشرات وقد مرّ ما فيها. الباجي: في تحريم الحمر الإنسية وكراهتها قولان عن مالك، والبغال مثلها. وحكى الفخر والنووي ثلاث روايات ثالثها الإباحة، وهو غلط إنما الثلاثة في الخيل خاصة. وظاهر المدونة في الطهارة وسالم: الثالث حرمة الجميع. وأما الحمر الوحشية فتؤكل باتفاق، قاله ابن حارث. فلو صار يُعمل عليه ففي جواز أكله وحرمته قولان لابن القاسم ومالك في المدونة. وكذا لو رُبّي صغيراً. وقوله في ما يُعمل عليه يحتمل أن يكون بالفعل أو في قابليته أن يعمل عليه لتأنّسه.

وهذا الذي قيدنا عن بعض شيوخنا. وفي ما ذكرناه كفاية.

وسئل ابن رشد عن معنى قوله تعالى: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ﴾[1] الآية، هل هي في المحْرِم خاصة أو في عموم الناس؟ وإلى الثاني ذهب بعض الناس، وقال: حملها على المحْرِم حمل من لا [170 ب] يعرف القرآن ولا يفهمه. وإنما في المحرم: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[2] وليس على المحرم عذاب وإنما عليه الجزاء، والعذاب لمن تعدّى بأكل الميتة والخنزير والدم، وليس بمكروه. فبيّنْ لنا من أجازه أو كرهه؟ وما وجه الكراهة؟ ومن قال إنه حرام كالميتة؟ وهل يجوز صيد الكتابي؟ مع العلم بعدم ذكر الله تعالى عليه ومعارضته لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[3] وكما يجوز أكل طعامهم مع تجرهم بالربا وقد نُهُوا عنه. وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[4] وكذا ما ذبحوه من غير الصيد مع عدم التسمية.

---

(1) القرآن: المائدة 94.

(2) القرآن: المائدة 95.

(3) القرآن: الأنعام 121.

(4) القرآن: آل عمران 130.

فأجاب: الصحيح أنها في المحْرمين لأنها نزلت فيهم. قاله جماعة من المفسّرين وغيرهم. نقله ابن حبيب في الواضحة. وعن ابن عباس نزلت الآية بالحديبيّة ابتلاهم الله تعالى بالوحش فكان كثيراً ما يأتي رحالهم. ومعنى الابتلاء الاختبار. فأراد الله تعالى اختبارهم ليعلم من يخافه بالغيب في ترك الصيد للمحْرم مع تمكُّنِه لهم. ومعنى ليعلم أن يعلم وقوع الطاعة والمعصية فيجازي كلاً منهما بفعله أو يتجاوز عنه في المعصية. إذ تقدّم علمه أوّلاً بمن يطيعه أو يعصيه. فقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ﴾ أي فقتل الصيد بعد علمه بالنهي. وقوله: ﴿فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ معناه عند من أوجب الجزاء على المتعمّد مع الضرب الوجيع، وعند من لم ير الجزاء إلاّ على المخطي والناسي وعلى المعتمد عذاب أليم في الآخرة. وقيل: الاعتداء: المعاودة. أي فقتل ثانية استوجب النقمة، ولا تجزىء ثانيه لقوله: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ وهو العذاب في الآية. ذهب إلى هذا جماعة من العلماء.

وأما صيْد الكتابي فذهب مالك إلى حرمته، دليله توجه الخطاب للمسلمين دون الكفار في جميع القرآن. وذهب أشهب وابن وهب وابن زياد وجماعة من العلماء لإباحته لعموم قوله: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[1] واختاره سحنون وكرهه ابن حبيب مع جماعة لمراعاة الخلاف ولم يحرمه لكونه من المشتبه، لقوله: (فمن اتّقى الشبهات).

وأيضاً فإن للصيد أحكاماً تخصّه والجاهل بها لا يتوقى تلك الأحكام فيكره ذلك. والذمّي أحرى أن يُكره صيده. ومن يُجيز صيد الذمي لا يشترط التسمية إذ لا تصح منهم. وآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وردت لنفي التذكية لا التسمية، وقيل: بل فيها، لأنها نُسختْ لعموم ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ الآية. فقد أباح الذبائح مع علمه بأنهم لا يسمون. وقيل: مخصّصة لا ناسخة. فالتسمية عليه شرط في صحة ذكاة المسلم قيل بكلّ حال، وقيل مع الذكر والقدرة.

(1) القرآن: المائدة 5.

قلت: في المدونة ولا يؤكل ما صاده المجوسي من البر إلاّ أن تُدرك ذكاته قبل أن ينفذ المجوسي مقاتله، ويؤكل ما صاده في البحر.

قلت: لعدم افتقاره لنية الذكاة والتسمية.

ابن الحاج: وعلى القول بجواز أكل صيد الكتابي إذا علم أنهم لا يذكرون اسم الله فلا أذكر الآن نصاً ولكنها تُحمل على أكل ذبائحهم مع عدم التسمية، من العلماء مَن أجاز ومنهم مَن منع والقولان عن السلف، وهذا مع العمد. وأجمعوا على جواز أكل ذبيحة الناسي.

وسئل عن الآية في نوازله الكبرى فقال: الابتلاء هو الاختبار، فأخبر تعالى أنه يبتليهم ببعض الصيد لأنه أراد صيد البرّ خاصة وجاءت منه تنبيهاً للجنس الذي أراد الله تحريمه منه. والآية إنما وردت خطاباً للمؤمنين حال إحرامهم، بدليل أنها نزلت بالحديبية وابتلاهم الله [171 أ] فيها بالوحش، فكانت تغشى رحالهم. ولا ترجع هذه الآية إلى ما وقع في أول السورة من الخطاب في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾(1) الآية وإنما يرجع الاستثناء لقوله تعالى بعد ذلك: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾(2) الآية.

وأما ما ورد من الوعيد من الله تعالى للمحْرم إذا اصطاد وكونه عذاباً أليماً، ثم فرض فيه الجزاء، إنما هذا تخفيف منه تعالى بعد التشديد رحمة من الله تعالى لعباده في قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾(3) من قتل منكم الصيد أول مرة. وهو قول حسن ذهب إليه بعض أهل العلم.

وحكى القرافي: وسئل عز الدين عن قتل الهر المؤذي.

فأجاب: إذا خرجت أذيته عن عادة القطط وتكررت أذيته جاز قتله، فاحترز بالأول عما هو في طبعه مثل أكل اللحم إن كان خالياً، أو عليه شيء

---

(1) القرآن: المائدة 1.

(2) القرآن: المائدة 3.

(3) القرآن: المائدة: 95.

يمكن رفعه للهر فإذا رفعه وأكله لا يقتل بهذا ولو تكرر منه، لأنه طبعه. واحترز بالثاني إذا وقع ذلك منه فلْتَة فلا يوجب قتله، فلا يكون كالمانوس في استصلاحه من الآدميين والبهائم.

وعن أبي حنيفة إذا آذت الهرة وقصد قتلها فلا تُعَذّب ولا تخنق بل تذبح بموسى حادة لقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة) الحديث.

ومن هذا الباب إذا يئس من حياة ما لا يؤكل فيُذبح لإراحته من ألم الوجع، والذي رأيتُه المنع إلاّ أن يكون من الحيوان الذي يذكّى لأخذ جلده. وأجمع الناس على منع ذلك في حق الآدمي وإن اشتدّت آلامهم لشرف الآدمي عن الذبح.

قلت: الذي رأيته الخلاف في القسم الأول، وأنها وقعت في بلد بُونَة وأُفتِيَ فيها بالإجهاز عليها لإراحتها. ونقلها في العتبية. ومن مسألة ما وقف في بلاد العدو من الخيل والحيوان فإنّها تُعَرْقَبُ وإن خيف أكلها أحرقت.

ومن هذا إذا رُميتْ السفينة بالنار. ففي المدونة لا بأس أن يطرحوا أنفسهم في البحر لأنهم فَرُّوا من موت إلى موت، ولم يره ربيعة إلاّ لمن طمع بنجاة أو أسر فلا بأس به وإن هلك فيه. وعن ربيعة: إن صبر فهو أكرم له، وإن اقتحم فقد عوفي، ولا بأس به.

قلت: فظاهر هذا الجواز لاستعجال الموت للإراحة، وإذا كان هذا في الآدمي فأحْرى في الحيوان الذي لا يؤكل إذا كان لإراحته. ونزلتْ مسألة وهي أنّ قطّاً عَمِي وفرغت منفعته فاستُفْتيَ فيه شيخنا الإمام فأفتى بوجوب إطعامه وأن لا يقتل. وكذا ما يُئس من منفعته لكِبَرٍ أو عيب، وهذا نحو ممّا تقدم. وكذا ذبح القطط الصغار والحيوان الصغير لقِلّة غذاء أمهاتهم أو إراحتها من ضعفها. والصواب في ذلك كله عندي الجواز لارتكاب أخف الضررين، لقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا التقى ضرران نفي الأصغر للأكبر).

ومن هذا الباب ما يقع لأهل البلايا ممن يأخذهم الولاة يجزمون بأنهم

يقتلونهم، فيريد أن يستعجل الموت لشربه السم فيجري على ما تقدم. وقال عز الدين إذا رجا الإنسان حياة ساعة فلا يحلّ له استعجال موته. فظاهره أنه لا يحل له ذلك. وفي أسئلته: هل يجوز للمكلف قتل نفسه إذا علم أنه أتى ما يوجب ذلك أو يستحب أو يحرم؟ فإذا فعل يسمى برّاً أو فاسقاً أو مفتاتاً؟.

جوابها من تحتّم قتله بذنب من الذنوب لم يجُزْ له أن يقتل نفسه وستره على نفسه مع التوبة أولى به. وإن أراد تطهير نفسه بالقتل فليقر بذلك عند وليّ القتل، فليقتله على الوجه الشرعي. فإن قتل نفسه لم يجز له ذلك، لكنه إن قتل نفسه قبل التوبة كان ذنبه صغيراً لافتياته على الإمام، ويلقى الله تعالى فاسقاً بالجريمة الموجبة للقتل. وإن قتل نفسه بعد التوبة، فإذا جعلنا توبته مُسْقِطة لقتله فقد لقي الله تعالى بقتله نفسه لأنه قتل نفساً معصومة. وإن قلنا لا يسقط قتله بتوبة لقي الله عاصياً بافتياته على الأئمة، ولا يأثم بذلك إثم من يرتكب الكبائر لأنه فوّتَ حياة يستحقّ الله تفْويتها وأزهق روحاً يستحقّ الربّ إزهاقها. وكان الأصل يقتضي أن يجوز للآحاد القيام بحق الله في ذلك، لكن الشرع فوضه إلى الأئمة كي لا . . . .[1] الاستبداد في الفتن.

(1) بياض بمقدار كلمة بجميع الأصول.

محتويات الجزء الأول

من فتاوى البرزلي



نص كتاب فتاوى البرزلي

أحكام الاستفتاء

مسائل الطهارة وما يتصل بها

كتاب الصلاة

أحكام المساجد

مسائل من الصلاة
(وقعت في بعض فتاوي الإفريقيين المتأخرين)

من المسائل المنسوبة للشيخ الفقيه القاضي ابن قداح، رحمه الله

أسئلة لبعض المصريين

من كتاب الجنائز

من مسائل ابن قداح

من كتاب الصوم

من الإعتكاف

من كتاب الزكاة

من مسائل الحج

من كتاب الضحايا والذبائح والصيد



بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulaire: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 404 / 2000 / 7 / 2002

التنضيد : كمبيوتايب - بيروت

الطباعة : دار صادر ، ص.ب. 10 - بيروت